T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

74693

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ VE AHLÂK-I ALÂÎ

(DOKTORA TEZİ)

74693

AYŞE SIDIKA OKTAY

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı

İstanbul-1998

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ VE AHLÂK-I ALÂÎ

(DOKTORA TEZİ)

AYŞE SIDIKA OKTAY

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AİLE AHLÂKI

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET AHLÂKI

ÖNSÖZ

Felsefenin bütün ilimlerin anası olduğu dönemde felsefe kelimesinin yerine hikmet de kullanılmış ve bu disiplin amelî hikmet, nazarî hikmet olarak ikiye ayrılmıştır. Nazarî hikmetle felsefenin teorik kısımları incelenirken, amelî hikmet pratik felsefe olarak değerlendirilmiştir. İslâm düşüncesinde amelî hikmetle ilgili eserler yazan en ünlü düşünürler İbn Miskeveyh, Nasîrüddîn-i Tûsî, Hüseyin Vâ'ız ve Celâleddîn Devvânî'dir. Bu silsileyi tamamlayan bir diğer düşünür XVI. yy Osmanlı İmparatorluğunun yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden birisi olan Kınalızâde Ali Efendidir.

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eseri *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî* çizgisinde yazılmış ilk Türkçe ahlâk kitabı sayılır. Aynı zamanda bu gelenek içinde yazılan en son ve en mükemmel eser kabul edilir. Onun çeşitli konularda yazdığı eserleri bulunmakla beraber bunların içinde en önemlisi, belki de en meşhuru *Ahlâk-ı Alâî* isimli eseridir. Bu sadece geleneksel bilgi birikimini aktaran bir eser olmanın ötesinde Kınalızâde'nin amelî hikmet konusundaki görüşlerini açıkladığı bir kitaptır. Bundan dolayı Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerini incelerken *Ahlâk-ı Alâî*'yi esas alacağız. Kınalızâde'nin ahlâk felsefesini incelerken geri planda XVI. yy. Osmanlı ahlâk anlayışına ve bu anlayışın kaynağı olan İslâm ahlâk düşüncesine de ışık tutmaya çalışacağız.

Araştırmamız bir giriş ile dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde amelî hikmet geleneğinde yazılmış ilk eserlerden ve Kınalızâde'nin temel kaynakları olan Nasîrüddîn-i Tûsî ve *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli kitabıyla Celâleddîn Devvânî ve *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eseri hakkında bilgi vermeyi gerekli gördük. Ayrıca bu geleneği başlatan Tûsî'den Kınalızâde'nin yaşadığı XVI. yy'ın sonuna kadar ahlâk düşüncesiyle ilgili kitap yazmış müellifler ve eserlerinin listesini fikir sahibi olunması için verdik. Ancak konuyu gereksiz yere uzatmamak için bu eserler hakkında ayrıntı vermedik.

Tezin ikinci bölümünde Kınalızâde'nin hayatı, bir ahlâk düşünürü olarak kişiliği, ilmî şahsiyeti ve eserlerinin listesini vermeye çalıştık. Bu bölümde elimizden geldiği kadar Kınalızâde hakkında yapılan bütün çalışmalara ulaşmaya gayret ettik. Ancak anlatım sırasında öncelikle ilk elden kaynaklarda yer alan bilgilere itibar ettik.

Tezin ikinci bölümünden itibaren Kınalızâde'nin amelî hikmet hakkındaki görüşlerini inceledik. *Ahlâk-ı Alâî* amelî hikmetin kısımları olan ahlâk ilmi (ferdi ahlâk), aile ve devlet ahlâkı olmak üzere üç ana bölümden meydana gelmektedir. Biz tezimiz sırasında Kınalızâde'nin bu tasnifini dikkate aldık ve onun gibi ahlâk felsefesini ahlâk ilmi, aile ahlâkı ve devlet ahlakı olmak üzere üç bölümde inceledik. Dolayısıyla tezimizin ikinci bölümü ahlâk ilmiyle alakalıdır. Bu bölümde Kınalızâde'nin sıralamasına itibar edilerek ahlâk, huy, nefs, erdemler ve reziletler, güzel ahlâkın kazanılması, korunması ve ahlâkî hastalıkların tedavisine yer verilmiştir. Tezin üçüncü bölümünde aile ahlâkı konusu incelenmiş, dördüncü bölümde de devlet ahlâkı hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Kınalızâde'nin aile ahlâkı içinde yer verdiği devlet ahlâkıyla alakalı konuları da dördüncü bölümde inceledik.

Çalışmamız sırasında eserin Bulak baskısını kullandık. Okuyamadığımız veya yanlış yazıldığını düşündüğümüz kısımları İstanbul Topkapı, İ.Ü. Merkez ve Süleymaniye kütüphanesindeki en eski yazma nüshalarla karşılaştırdık. Kınalızâde'nin ahlâk düşüncesini açıklarken kolay anlaşılabileceğini düşündüğümüz yerleri tırnak içinde italik harflerle vermeye çalıştık. Ancak burada transkripsiyon işaretlerine yer vermedik. Sadece Arapça kelimelerdeki uzatma harflerine işaret edip, terkipleri korumaya çalıştık. Onun ahlâk düşüncesini incelerken bu konuda yapılan çalışmaların yetersizliği sebebiyle görüşlerini olabildiğince aktarıp, bunlar hakkındaki düşüncelerimizi daha sonra dile getirmeyi istedik. Ancak itiraf etmeliyiz ki Kınalızâde'nin görüşlerini aktarırken onun edebî üslubunu tam olarak yakalayamadığımız gibi, kendi üslubumuzdan da fedakarlık etmek zorunda kaldık. Onun görüşlerinin orijinini yakalayabilmek için çalışmamız boyunca İbn Miskeveyh'in *Tezhîbü'l-ahlâk*'ını, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini ve Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eserlerini takip edip karşılaştırmalar yaptık. Ayrıca onun -Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı- gibi zaman zaman kaynak gösterdiği yerlere de işaret etmeye çalıştık.

Tezin hazırlanması sırasında yardımını gördüğüm pek çok kişiye şükran duygularımı ifade etmek istiyorum. Öncelikle Kınalızâde'nin bu eserini tez olarak bana öneren ve bütün çalışmam süresince beni teşvik eden kıymetli hocam *Prof Dr. H. Bekir Karlığa*'ya teşekkür etmek benim için bir zevktir. Ayrıca incelemenin tamamını sabırla, titiz bir şekilde okuyup değerli uyarılarda bulunan, tezin her aşamasında kıymetli katkılarını ve yardımlarını gördüğüm, hocalığıyla bana örnek olan kıymetli tez danışmanım *Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı*'ya minnettarım. Bunun dışında kaynaklara ulaşmamı sağlayan M.Ü. Kütüphanesinde görevli *Nuran Acar*'a, ve *İSAM* Kütüphane ve fotokopi görevlilerine, ders programlarımda gerekli düzeltmeleri yaparak bana zaman kazandıran *Üsküdar İmam Hatip Lisesi idarecilerine*, değerli fikirleri ile tezime katkıda bulunan burada adını anamadığım diğer bütün hocalarıma, tezin bazı bölümlerini okuma zahmetine katlanan öğretmen arkadaşlarıma, dualarıyla daima manevi desteklerini hissettiğim *aileme* teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin hazırlanması sırasında maddi manevi gayret ve yardımlarını gördüğüm, ancak tezin bitimini göremeden vefat eden babam *H. Muhsin Oktay* ve anneannem *Şerife Poyraz*'ın adlarını da burada rahmetle anmak istiyorum.

Ayşe Sıdıka Oktay

Üsküdar 1998

KISALTMALAR

A.A.	:	Ahlâk-ı Alâî
Ethics	:	The Nasirean Ethics
a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
amlf.	:	Aynı müellif
ayz.	:	Aynı yazar
Hz.	:	Hazreti
(a.s.)	:	Aleyhisselâm
Bkz., bkz.	:	Bakınız.
Krş., krş.	:	Karşılaştırınız.
Ktp	:	Kütüphane
nşr.	:	Neşreden
Haz.	:	Yayına Hazırlayan
Mec.	:	Mecmua
ç.	:	Çeviren/ Türkçe çevirisi.
s.	:	Sayfa
c.	:	Cilt
sy.	:	Sayı
no.	:	Numarası
thk.	:	Tahkik eden
tr.	:	Tarihsiz. Basım tarihi yok.
ö.	:	Ölüm tarihi
İA.	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
DİA.	:	Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EI^2	:	The Encyclopaedia of İslâm, New Edition
AÜİFD.	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEFM	:	Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Meçmûası
GAL	:	Geschichte der Arabischen Literatur
GAL supp.	:	Geschichte der Arabischen Literatur Supplementband
a/b	:	Sure numarası/âyet numarası
h./m.	:	Hicri tarih/miladi tarih
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve devamı
vs.	:	Ve sâire
v.	:	varak
b.	:	İbn, bin

GİRİŞ



GİRİŞ

I. AHLÂK-I ALÂÎ'NİN İKİ TEMEL KAYNAĞI: AHLÂK-I NÂSIRÎ Ve AHLÂK-I CELÂLÎ

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserine geçmeden önce temel kaynak olarak kullandığı Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir. Böylece adı geçen eserlerin yolunu takip eden Kınalızâde ve *Ahlâk-ı Alâî*'nin İslâm ahlâk düşüncesi içindeki yerini ve çizgisini daha iyi belirleyebiliriz.

İslâm'da ahlâk düşüncesi bir kaç bir koldan gelişmiştir.[1] Bunlardan bir tanesi İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk* adlı eseri çerçevesinde devam eden çizgidir. Aynı zamanda bir tarihçi olan İbn Miskeveyh İslâm dünyasında ahlâk disiplinine öncelik veren ve bu konuda eser yazan bir düşünür olarak diğer müslüman filozoflarından ayrılır. İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh ve *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli eseri, Aristoteles'in görüşleriyle dini değerlerin birleştirilmesinde, felsefî ahlâk konularının ve kavramlarının olgunlaştırılmasında son derece belirleyici bir rol oynamış ve bu konuda kendisinden sonra gelen pek çok ahlâk kitabına modellik etmiştir.[2] *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı örnek alarak ahlâk kitabı yazan ve bu şekilde kitap yazma geleneğini başlatan ilk düşünür ise Nasîrüddîn-i Tûsî'dir.

---

[1] İslâm dünyasında ahlâk düşüncesinin kelam, tasavvuf gibi ilimlerle ilişkileri, tarihi gelişimi için bkz. Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 3-105; amlf, *Gazzâlî'ye göre İslâm Ahlâkı*, s.21-45; amlf, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 49-90; Dwinght M. Donaldson, *Studies In Muslim Ethics*, s.14-120; İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.7-260.

[2] İbn Miskeveyh'in hayatı ve düşünceleri hk. daha fazla bilgi için bkz. T.J. de Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, s. 91-93; Şemseddin Günaltay, *Tarih ve Müverrihler*, 96-105; D. M. Donaldson, a.g.e., s. 121-133; Abdurrahman Bedevî, "Miskeveyh" *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 87-98; M. Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 107-135; İlhan Kutluer, a.g.e., s.260-296; Muhammed İkbal, *İslâm Felsefsine Bir Katkı*, s.33-39.

A. Nasîrüddîn-i Tûsî ve *Ahlâk-ı Nâsırî* Adlı Eseri

Tam adı Nasîrüddîn Ebu Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan olan Tûsî 11 Cemâziyelevvel 597/18 Şubat 1201 tarihinde Tûs'da doğmuş, 18 Zilhicce 672/26 Haziran 1274 tarihinde Bağdad'da vefat etmiştir.[3]

Tûsî Kuhistân İsmailî dağ kalesinin valisi olan ve mantık, felsefe, ahlâk gibi ilimlere ilgi duyup etrafına alimleri toplayan Nâsırüddîn Abdurrahîm b. Ebî Mansur'un yanında astronom olarak görev yaptı. Ancak bir süre sonra valinin güvenini kaybetti ve çalışmalarını Alamut'ta gözetim altında sürdürmek zorunda kaldı. Daha sonra Moğol Hükümdarı Hülâgu'nun himayesine girdi ve Bağdat'ı zaptında yanında bulundu. Hülâgu'nun ölümüne kadar İlhanlı sarayında nazır olarak çalıştı. Onun ölümünden sonra Abaka Han'ın yanında da nüfuzunu korudu ve hayatının sonuna kadar kendini eserlerine verecek rahat bir hayat yaşadı. Tûsî şiî olduğu için onun sayesinde azınlık durumundaki İran şiîliği Moğolların himayesini gördü ve bu sayede Mezopotamya'daki bazı kutsal mekanlar korunmuş oldu.[4]

Tûsî'nin asıl başarısı Bağdat'ı yakıp yıkan Hülâgu'yu Merağa rasathanesini kurmaya ikna etmesidir. O burayı kısa zamanda matematik ve astronomi ilimlerinin yanında felsefî ilimlerin öğrenilebileceği bir ilim meclisi haline getirdi. Tûsî bu çabaları sebebiyle "İnsanlığın öğretmeni(üstad el-beşer)" olarak tanımlanır. Fikri ve siyasi çöküşten sonra yedinci/onüçüncü yüzyılda felsefî ilimlerin tekrar canlanıp ilerlemesi Tûsî'nin kişiliği çevresinde gerçekleşmiştir. Ancak Tûsî yaratıcı bir zekadan çok, bir allâme olarak tanınır. Onun eserleri yeniden canlandırıcı ve seçmeci(eklektik)dir. Fakat bu onun tamamen orijinallikten yoksun olduğu anlamına da gelmez. Çok yönlü ve ansiklopedist bir müellif olarak felsefe, matematik, astronomi, ahlâk, fizik, tıp, musiki, mineroloji, tarih, edebiyat, kelam gibi pek çok konuda sayısı yüzü geçen eser yazmıştır. Merağa rasathanesinde yazdığı *zic el-îlhanî*, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerh, şiî geleneğe göre yazılmasına rağmen Molla Ali Kuşçu tarafından şerh edilerek sünnî

---

3 R. Strothmann, "Nasîrüddîn-i Tûsî" *İA*, XII-II, 134.

4 R. Strothmann, a.g.m., s. 134; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 155-157.

Osmanlı medreselerinde okutulan *Tecrîdü'l-akâid* ve *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri bunlardan bir kaçıdır.[5]

Tûsî'nin ahlâk ilmiyle ilgili en önemli ve en tanınmış kitabı *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir. Fakat bunun yanında *Ahlâk-ı Muhteşemî, Evsâfu'l-eşrâf, Edebu'l-müteallimîn* isminde daha çok pratik ahlâkla ilgili başka eserleri de vardır.[6]

Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin başındaki ifadesine göre, bu kitabın yazılma gerekçesi Kuhistân valisi Nâsirüddîn Abdurrahman'ın kendisini İbn Miskeveyh'in *Tahâratu'l-a'râk* (*Tehzîbü'l-ahlâk*)'ını Arapça'dan Farsça'ya tercüme etmekle görevlendirmesidir. Bu eserin tercüme edilmesi halinde orijinalliğinin bozulacağı ve eleştiriye uğrayacağını düşünen Tûsî bu teklifi kabul etmez. Bunun yerine yeni bir kitap yazmaya ve İbn Miskeveyh'in eksik bıraktığını düşündüğü yerleri tamamlamaya karar verir. Ona göre İbn Miskeveyh kitabında tehzîbu'l-ahlâk konusuna yer vermekle birlikte ameli hikmetin diğer iki bölümü olan Hikmet-i menzilî ve hikmet-i medenî'yi ihmal etmiştir. Bu sebeple ameli hikmetin her üç bölümünü içine alan bir kitap yazmaya koyulur. Bu teklifini kabul eden ve kendisini bu konuda teşvik eden vali Nâsırüddîn'e teşekkür etmek amacıyla ona ithaf edip adını *Ahlâk-ı Nâsırî* koyan[7] Tûsî, muhtemelen eserini 633/1236 tarihinde yazmıştır.[8]

Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi üç ana bölüme ayırmıştır. Kitap bir önsöz ile başlar, daha sonra eserin telif sebebi ve Kuhistân hakimine övgünün yer aldığı bir bölüm, girişin olduğu fasl ve eserin planı yer alır. Birinci Makale İbn Miskeveyh'in eseri gibi Tehzîbü'l-ahlâk adını taşır ve adeta bu eserin serbest bir tercümesi gibidir. Fakat filozof İbn Miskeveyh'in düzeninde değişikliler yapmış, çocuk eğitimi gibi aileyi ilgilendiren bazı konuları aile ahlâkına, siyaset ve devlet ahlâkıyla ilgili konuları da devlet ahlakıyla ilgili bölüme aktarmıştır.

---

5 Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 188-189; H. Z. Ülken, a.g.e., s. 158-159; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 109.

6 M. Çağrıcı, a.g.e., s. 161.

7 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 35-37; D. M. Donaldson, a.g.e., s. 170.

8 N. Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Nâsırî", *DİA*, II, 17.

Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin ikinci makalesini ameli hikmetin aileyle ilgili konularına ayırmıştır. O bu bölümdeki kaynağının İbn Sînâ olduğunu[9] belirtir. Aileye olan ihtiyaç, yiyeceklerin, malların ve aile fertlerinin yönetimi, çocuk terbiyesi, hizmetçi ve kölelerin idaresi bu bölümde incelenen konular arasındadır. Tûsî Aristoteles'çi bir anlayışla köle ve hizmetçileri aile bireyi kabul edip, yönetimini bu bölümde incelerken, çocuk eğitimi konusunda İbn Miskeveyh yanında Gazzâlî'den de etkilenerek daha islâmî bir yaklaşım sergilemiş, anne baba hakları gibi konulara da yer vermiştir.

Tûsî siyaset ve devlet ahlakıyla ilgili üçüncü makalenin kaynağının Fârâbî olduğunu belirtir.[10] O erdemli şehir, erdemli şehirde yaşayanlar vb. gibi konularda Fârâbî'nin *el-medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* isimli eserlerinden fazlasıyla yararlanmıştır. Ancak bu bölümün konuları arasında yer alan sevgi hakkındaki görüşlerinin kaynağı İbn Miskeveyh'dir. Bu kısımda uzun yıllar sultanlara hizmet etmenin kazandırdığı tecrübelerine dayanan bazı tavsiyelerine de yer vermiştir.

Görüldüğü gibi Tûsî, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını model alarak yeni bir tür eser yazmıştır. Burada Aristoteles'çi görüşlerle islâmî anlayışın kısmen tasavvufî görüşlerin sentezini yapmaya çalışmış ve eserine İbn Miskeveyh'in eserinden daha fazla dinî bir mahiyet kazandırmıştır. *Ahlâk-ı Nâsırî* bu özelliği dolayısıyla İslâm dünyasında ilk sistematik ahlâk kitabı,[11] Tûsî de akılcı yolla itikadî esasları uzlaştırmayı ve sistemleştirmeyi başaran ilk ahlâkçılardan sayılır.[12] Eser bu özelliği ile çok beğenilmiş ve kendisinden sonraki bir çok ahlâk kitabına şekil ve muhteva bakımından örnek olmuştur. Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ile Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si örnek alınarak yazılan eserlerden birkaçıdır.[13]

B. Celâleddîn Devvânî ve *Ahlâk-ı Celâlî* İsimli Eseri

Muhammed b. Es'ad Celâleddîn, kesin olmamakla beraber 827-830/1424-1427 tarihlerinde İran'ın Kâzerûn Şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya gelmiştir. Alim ve

---

9 Tûsî'nin işaret ettiği kitabın İbn Sînâ'nın *Kitâb el-Siyâse* isimli eseri olduğu söylenir. Bkz. B. H. Sıddıkî, a.g.m., s. 193, 33. Dipnot.

10 Tûsî, a.g.e., s. 248.

11 H. Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi,* s. 447.

12 Hüsameddin Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 31.

soylu bir aileye mensup olduğu anlaşılan Devvânî ilk eğitimini Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin öğrencilerinden olan babası Es'ad Efendi'den aldı. Daha sonra Şîraz'da Safiyüddîn el-Îcî, Ebü'l-Mecd Abdullah el-Kâzerûnî, Rükneddin Rûzbihân eş-Şîrâzî, Muhyiddin Muhammed el-Gûşekenârî, Hümâmeddin Gülbârî, Hasan Şah Bakkâl, Muhyevî Lârî gibi isimlerden aklî ve naklî ilimleri tahsil etti.[14] Eğitiminin ardından Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın oğlu Ebû Yûsuf onu sadaret görevine tayin etti. 1465 yılında Tebriz'deki Gökmedrese'de ilk müderrislik görevine başladı. Tebriz'i ele geçiren Akkoyunlu hükümdarları Uzun Hasan, Sultan Halil'le de iyi ilişkiler içinde bulundu ve bazı eserlerini bunlara ithaf etti. Daha sonra Akkoyunlu Sultanı olan Yâkub tarafından Fars eyaleti Kâdılkudâtlığına tayin edildi. Akkoyunluların son dönemlerindeki siyasi kargaşalar sebebiyle Şîraz'ı terk etmek zorunda kalan Devvânî karışıklıklar biraz durulunca memleketine dönmeye karar verdi. Ancak yolda doğum yeri Devvân'a yakın bir yerde hastalanarak 9 Rebîülâhir 908/12 Ekim 1502 tarihinde vefat etti ve Devvân'da toprağa verildi.[15]

Devvânî kısa zamanda bilgisiyle üne kavuşmuş, yaşadığı yüzyılın en büyük alimlerinden birisi olmuş ve çeşitli İslâm ülkelerinden öğrenciler ilim tahsili için yanına gelmişlerdir. Bu öğrenciler "Devvânî ekolü" nü oluşmuşlardır. II. Beyazıd döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi de Devvânî'nin öğrencilerinden birisidir ve onun sayesinde görüşleri ve eserleri Osmanlı ilim hayatında tanınmış ve yaygınlaşmıştır. Bazı eserleri de Osmanlı medreselerinde okutulmuş, üzerinde şerh ve haşiyeler yazılmıştır.[16]

Devvânî'nin Osmanlı döneminde Sühreverdî'nin işrâki hikmet görüşünü eserlerini eserlerinde işleyerek Sühreverdî'nin çalışmalarını yönlendirdiği,[17] İslâmın üç ana disiplini olan felsefe, kelam ve tasavvufu birleştirmeye yönelik çalışmalar yaptığı

---

13 *Ahlâk-ı Nâsırî* hak. Daha fazla bilgi için bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Nâsırî", *DİA*, II, 17-18; B. H. Sıddıkî, a.g.m., s. 190-196; H.Z. Ülken, a.g.e., s. 159-162; M. Çağrıcı, a.g.e., s. 161-165.

14 H. Anay, "Devvânî" *DİA*, IX, 257.

15 H. Anay, a.g.m., s. 258.

16 H. Anay, a.g.m., s. 258; H. Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 448.

17 Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "Devvânî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, III, 103.

belirtilmektedir.[18] Devvânî Sühreverdî'nin görüşlerine ve eserlerine olan ilgisi sebebiyle onun görüşlerini devam ettiren öğrencileri[19] ve şarihleri[20] arasında sayılmıştır.

Devvânî'nin çeşitli konular üzerinde yazılmış pek çok eseri vardır. Bunlardan bir kısmı daha önce yazılan esere yaptığı şerh ve haşiyelerdir. Eserlerinin büyük bir kısmının yazma nüshalarının çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerde mevcut olması, kitaplarının büyük bir kısmının basılmış olması, onun eser ve düşüncelerinin yaygınlığına işarettir.[21]

Devvânî'nin ahlâk ilmiyle alakalı eserinin ismi *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk*'dır.[22] Fakat eser Devvânî'nin Celâleddîn lakabına izafetle *Ahlâk-ı Celâlî* adıyla tanınır. Devvânî bu eserinin yazma gerekçesini, ilmi ve okumayı seven Sultan Halil'in kütüphanesindeki eserlerin eski ve dillerinin anlaşılamadığından hareketle bu eserleri meşhur sultanlar, değerli imamlar ve büyük filozofların sözleriyle tamamlayacak ve düzenleyecek bir kitap yazmasını kendisinden istemesi olarak açıklar. Devvânî kendisinin amelî ahlâk ve siyaset ilminin tümünü kuşatmaktan aciz olduğunu düşünerek amelî hikmetin esaslarını içeren fakat delil ve örnek verirken Kur'an âyetleri, hadisler, sahabe, tâbiîn, tasavvuf şeyhleri ile imamların sözleri, işrak filozoflarının lem'aları, keşf ve şühûd ehlinin zevklerini kullanan, buna karşın kullandığı nüshanın (*Ahlâk-ı Nâsırî*'yi kastediyor) içeriğini koruyan bir kitap yazmak istemiştir. Böylece ilmî hakikatleri isteyenlerin de ameli hikmete ilgi duyanların da bu kitaptan yeterince faydalanabileceğini düşünmüştür.[23] Eser Sultan Halil'in arzusu üzerine yazıldığından hareketle onun Şîraz'da vali olduğu 1469-1478 tarihleri arasında Şîraz'da yazıldığı düşünülmektedir.[24]

Ahlâk-ı Nâsırî gibi Farsça olan *Ahlâk-ı Celâlî* yine onun gibi tezhibü'l ahlâk, aile ahlâkı ve siyaset düşüncesinin yer aldığı devlet ahlâkı olmak üzere üç bölümdür. Devvânî ahlâk kitabının yazımında *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi esas almış ve yazma gerekçesinde

---

18 H. Anay, a.g.m., s. 259.
19 M. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 121.
20 H. Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 234.
21 Hayatı ve eserleri hak. geniş bilgi için bkz. H. Anay, *C. Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 42-214.
22 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 18, 332.
23 Devvânî, a.g.e., s. 15-17; H. Anay, a.g.e., s. 229.
24 H. Anay, a.g.e., s. 229.

açıkladığı gibi onu çeşitli dinî deliller ve açıklamalarla muhtevasını zenginleştirmiştir. Böylece ahlâk felsefesi açısından *Ahlâk-ı Nâsırî* geleneğinde fakat dini muhteva bakımından ondan daha zengin bir eser karşımıza çıkar. Ayrıca Devvânî *Ahlâk-ı Celâlî*'nin yazımı sırasında *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi esas almakla beraber, bu esası işrak felsefesi ve tasavvuf düşüncesine göre değerlendirmiş ve açıklamıştır. Eserin adının *Levâmiu'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk* (Güzel Ahlâkla İlgili İşrak Pırıltıları), ana bölümlerin adının lâmi' (parlayan, pırıltı), alt bölümlerin adının Lem'a (parlama, pırıltı) olması Devvânî'nin ahlâk kitabını bu düşüncesi doğrultusunda yazdığının ilk göstergeleridir. Devvânî eserin yazımı sırasında edebi bir dille yazmayı tercih etmiş, teşbihler, mecazlar ve şiirlerle bu edebî üslûbu zenginleştirmiştir.[25]

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken en çok atıf yaptığı kaynaklar *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'dir. Düşünürümüz bu iki filozofun gerek edebî, dinî ve felsefî üslûbundan gerekse fikirlerinden fazlasıyla istifade etmiştir.

II. *AHLÂK-I NÂSIRÎ*'DEN *AHLÂK-I ALÂÎ*'YE KADAR YAZILAN AHLÂK KİTAPLARI

İslam dünyasında ahlâk düşüncesiyle alakalı çeşitli üsluplarda pek çok ahlâk kitabı yazılmıştır. Biz bunlardan Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi yazdığı 633/1236 tarihinden Kınalızâde'nin yaşadığı XVI. yüzyılın sonuna kadar yazılan ahlâk düşüncesiyle ilgili kitapların bir kısmının adını ve yazarını müelliflerinin ölüm tarihlerine göre örnek olması amacıyla sıralayacağız.[26]

Burhaneddin Zernucî (v. 645/1247), *Ta'lîmu'l-Müteallim.*

Sa'di Şirazî (v. 691/1292), *Gülistan ile Bostan.*

Ahmed Atâullah (v. 707/1317), *el-Hikmetü'l-Atâiyye.*

Aşık Paşa (v. 734/1333), *Garipnâme.*

El-Îcî (v. 756/1355), *Ahlâk-ı Adudî.*

Aksaraylı Şeyh Cemaleddin Muhammed (v. 791/1389), *Ahlâk-ı Cemâlî.*

---

25 D. M. Donaldson, a.g.e., s. 184-185; H. Anay, a.g.e., s. 234-235. Bu eserden Celâleddîn Devvânî ve *Ahlâk-ı Celâlî* hk. daha fazla bilgi alınabilir.

26 Hüsameddin Erdem, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, s. 31-33, 21 ve 23.dipnotlar; bu konuda daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir. Bursalı M. Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız*; M. A. Aynî, *Türk Ahlakçıları*; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız" *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* 1963, s. 89-115.

İznikli Musa b. Hacı Hüseyin (v. 836/1432), *Münebbihu'r-Râkıdîn.*

İbn-i Melikzâde Mehmet Efendi (v. 850/1446), *Bahru'l-Hikem.*

Genceli Nizamî (XV. Asır), *Mahzenü'l-Esrâr.*

Haydar (XV. Asır), *Hikâyetü'l-Ucûbe.*

Hayatî (XV. Asır), *Mahzenü'l-Esrâr.*

Abdurrahman Karahisarî, *Minyetü'l-Ebrâr ve Günyetü'l-Ahyar* (857/1453 de yazılmıştır.)

Balî (XV. Asır), *Bahr-ı Nasâyih* (871/1466-67 tarihinde yazılmıştır.)

Rahmî (XV. Asır), *Gül-i Sâd Berk.*

Ali Şîr Nevahi (v. 906/1501), *Mahbûbü'l-Kulûb* ve *Hayretü'l-Ebrâr.*

Celâleddîn Devvânî (v. 908/1502), *Ahlâk-ı Celâlî.*

Hüseyin Vâ'iz Kâşifî (v. 910/1505), *Ahlâk-ı Muhsinî*

İznikli Eşrefoğlu Abdullah (v. 911/1505), *Müzekkin Nüfûs.*

Şehzâde Korkut (v. 918/1512), *Reddü'n-Nefsi'l-Câmia ile'l-A'mâli's-Sâliha.*

Güvahî (v. 926/1519), *Pendnâme.*

Kevâhî (v. 929/1523), *Pendnâme.*

Revanî (v. 930/1519), *Camiu'n-Nesayih.*

Zenbilli Ali Efendi (v.932/1525), *İlm-i Ahlâk.*

Lâmî Çelebi (v. 938/1531), *İbretnâme.*

Kemal Paşazâde (v. 940/1533), *Ahlâk-ı Mev'ıza.*

Muhammed b. Necîb Karahisarî (v. 946/1539), *Cevâhiru'l-Mevâiz ve'l-Esrâr ve Zevahiri'n-Nesayih ve'l-İsrâr.*

Zâifî Pîr Mehmet b. Evrenos b. Nurettin, *Büstân-ı nesâyıh* (manzum, 962/1554-55 de yazılmıştır.) ve *Sabru'l-Mesaîb.*

Sururî Çelebi (v. 970/1562), *Zahîretü'l-Mülûk.*

Nişancı Mustafa Paşa (v. 975/1567), *Mevâhibü'l-Hallâk fî Merâtibi'l-Ahlâk.*

Bursalı Lâmî Mehmet Çelebi (v. 978/1570), *Şerefü'l-İnsan.*

Bihiştî Ramazan Vizeli (v. 979/1571), *Heşt-Bihişt.*

Sinan Paşa, Sinanettin Yusuf b. Hızır Bey (v. 981/1573), *Nasihatnâme (Ahlâknâme).*

Birgivî Mehmet Efendi (v. 981/1573), *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-Siretü'l-Ahmediyye.*

Abdüllatif b. Durmuş, *Âdâbü'l-menâzil* (985/1577 de yazılmıştır.)

Taşlıcalı Yahya (v. 990/1582), *Manzume-i Gencîn-i Râz, Gülşen-i Envâr, Usûlnâme.*

Azîz Efendi (v. 990/1582), *Mekârim-i Ahlâk.*

Azerî İbrahim Çelebî (v. 993/1585), *Nakş-i Hayal.*

Süheylî Ahmed Efendi (v. 1000/1592), *Acaibu'l-Meâsîr* ve *Garaibu'n-Nevadir.*

Tosyalı Mehmed Çelebi (v. 1004/1595), *Ahkâmu's-Saltana.*

Gihânî Mustafa Bursalı (v. 1004/1595), *Riyazü'l-Cinân.*

Şeyh Şemseddin Sivasî (v. 1006/1597), *Mir'âtü'l-Ahlâk* ve *Mirkâtü'l-İşvak.*

Emirî (XVI. Asır), *Mahzenu'r-Râz* (997/1588 de yazılmıştır.)

Derviş Muhyi-î Çelebi (v. 1014/1605), *Ahlâku'l-Kirâm.*



BİRİNCİ BÖLÜM

KINALIZÂDE'NİN HAYATI VE AHLÂK-I ALÂÎ İSİMLİ ESERİ



BİRİNCİ BÖLÜM

KINALIZÂDE'nin HAYATI ve AHLÂK-I ALÂÎ İSİMLİ ESERİ

I. HAYATI

A. Doğum Tarihi ve Yeri

Kınalızâde 916/1510-11 tarihinde Isparta'da doğmuştur.[1]

B. Soyu

Kınalızâde'nin babası şiirlerinde Mîrî mahlasını kullandığı için bu lakapla anılan Mîrî Emrullah Efendi'dir.[2] Dedesi ise Abdülkâdir Hamîdî'dir. Ancak bazı kaynaklarda yanlışlıkla Abdulkâdir Hamîdî Kınalızâde'nin babası olarak anılır.[3] Kınalızâde'nin ailesinde pek çok alimler ve şairler vardır.

Dedesi Abdülkâdir Efendi'nin Hamîdî olarak anılmasının sebebi o dönemde Hamîdiye iline bağlı olan Isparta'lı olmasıdır. Bazı kaynaklarda Abdülkâdir Efendi'nin Fatih Sultan Mehmed'in hocalığına kadar yükseldiği ve onun iltifatına mazhar olduğu,[4]

---

1 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ,* II, 654, 683; Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 400; Böcüzâde Süleyman Sami, *Isparta Tarihi*, s. 118; Ferid (Kam), "Kınalızâde Ali Çelebi" *DEFM*, s. 359; Atâî, *Şakâyık*, II, 164, İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675; Neşet Köse, "Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi" *Ün Mec.* I, sy.1, s. 5; sy. 2, s. 22; Ömer Ferrûh, *Muâlimü'l-edebi'l-arabî*, I, 445; Hasan Aksoy, *Kınalızâde Ali Çelebi Hayatı, İlmi ve Edebi Şahsiyeti*, s. 1; amlf, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemma' Na'tı" *MÜİFD,* V, sy, 5, s. 125.

2 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ,* II, 943; Ş. Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, VI, 4512; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675.

3 Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400; Böcüzâde, *Isparta Tarihi*, s.118.

4 Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696; Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri,* I, 400;Böcüzâde Süleyman Sami, *Isparta Tarihi*, s.118; Ferid (Kam), "Kınalızâde Ali Çelebi" s.359-360; Atâî, *Şakâyık*, II, 164, İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675; Neşet Köse, "Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi" *Ün Mec* I, sy.1, s. 5; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemma' Na'tı" *MÜİF.*

fakat bu durumun uzun sürmediği, bir süre sonra Sadrazam Mahmud Paşa'nın kıskançlık sebebiyle kurduğu bir düzen sonucu gözden düşerek Isparta'ya döndüğü ve orada yaşamak zorunda kaldığı, kısa bir süre sonra da vefat ettiği belirtilir.[5] Abdülkadir Efendi'nin Fatih'in hocası olduğu dönemde kazaskerlik makamına kadar çıktığı söylenir.[6]

Bazı araştırmacılar onun Fatih'in hocası olmasını tarihen imkansız görmekte ve onun Kanuni Döneminde 929/1523 tarihinde İstanbul kadısı olduğunu, aynı yıl kazaskerlik görevine getirilip on dört sene bu görevde kaldığı iddia etmektedirler.[7] Bu söylentinin dedesinin Ahmet Paşa ile olan dostluğundan kaynaklandığı veya yakıştırıldığı belirtilmektedir.[8]

Fatih devrinde iki defa sadrazamlık görevine getirilen (859/1455-872/1467 ve 1472-878/1474) ve Fatih tarafından öldürülen Mahmud Paşa isminde bir sadrazam vardır.[9] Fakat eğer Abdülkadir Hamîdî Efendi gerçekten Fatih'e hocalık yapmış ve Mahmud Paşa sadrazamlıktan azledilmeden ayrılmak zorunda kalmışsa bunun en geç 878/1474 tarihinden önce olması gerekir. Kaynaklarda Abdülkadir Efendi'nin görevinden ayrılınca Isparta'ya gittiği kısa bir zaman sonra vefat ettiği belirtilmektedir.

Bu konudaki bir başka şüpheli durum da ailesindeki alimlerle övünen, bütün akrabalarını büyük şairler arasında sayan ve onlara aşırı değerler yükleyen Hasan Çelebi'nin tezkiresinde bu konudan hiç söz etmemesidir.[10]

Abdülkadir Hamîdî Efendi'nin mezarının Isparta'nın Hisarefendi mahallesinde, delikli taş yanındaki Uyuoğlu Tekkesi diye bilinen yerde olduğu söylense de[11], başka bir

Dergisi, V, sy, 5, s. 125; Adnan Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709; S. N. Ergun, *Türk Şairleri*, I, 414.

5 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 400; Böcüzâde Süleyman Sami, *Isparta Tarihi*, s.118; Ferid (Kam), a.g.m., s.359-360; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675; Neşet Köse, "Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi" *Ün Mec* I, sy.1, s. 5; Hasan Aksoy, a.g.e., s. 2; amlf, a.g.m., s. 125; Adnan Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi", *İA.*, VI, 709; S. N. Ergun, *Türk Şairleri*, I, 414.

6 İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675.

7 İbrahim Kutluğ Abdülkâdir Efendi'nin Fatih döneminde değil Kanuni döneminde yaşadığını iddia eder. Ancak kaynak göstermez. Bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, I, 8.

8 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, I, 23.

9 İ.H. Uzunçarşılı, a.g.e., II, 103-104, 530-533.

10 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, I, 23.

11 Böcüzâde, a.g.e., s.118.

kaynak bunun doğruluğunu ispatlayacak herhangi bir kaydın olmadığına işaret etmektedir.[12]

Kınalızâde'nin babası Mîrî mahlasıyla şiirler yazan Emrullah Efendi'dir. Kendisine ait bir divanı vardır. Tahsilini tamamladıktan sonra ailenin diğer üyeleri gibi kadılık mesleğini tercih etmiş ve Anadolu'daki Beçin'de kadılık yaptığı sırada 6 şevval 967/30 Haziran 1560 Salı günü vefat etmiştir.[13]

Kaynaklarda Kınalızâde'nin Adurrahîm Kirâmî (ö. 982) ve Müslimî (ö. 994) adında iki kardeşlerinin olduğu belirtilmektedir. Ancak Müslimî bazı kaynaklarda amcası olarak da geçer.[14] Abdurrahîm Kirâmî de *Sicill-i Osmanî*'de oğlu olarak tanıtılmaktadır.[15] Ancak hepsinin ölüm tarihleri arasındaki yakınlık ve *Şakâyık*'da Kınalızâde'nin biraderi olarak zikredilmesi kardeş olma ihtimallerini artırmaktadır. Ayrıca Abdülvehhab isminde bir kardeşi olduğun da söz edilmektedir.[16]

C. Adı ve Lakapları

Kınalızâde'nin asıl adı Alâ'ad-dîn Alî b. Emrullah'tır.[17] Fakat muhtelif kaynaklarda değişik isimlerle anılmaktadır. Meselâ, oğlu Kınalızâde Hasan Çelebi, adını *Tezkiretü'ş-şuarâ*'sında Kınalızâde adıyla meşhur Ali Çelebi ibn Emrullah olarak vermiştir.[18] Bazen Ali Çelebi ibn Emrullah ibn Abdulkâdir Hamîdî olarak dedesinin ismiyle beraber anılır.[19] Bazen de Kınalızâde Alâad-dîn Ali Çelebi adıyla geçer.[20] Fakat genellikle Kınalızâde Ali Çelebi veya Kınalızâde Ali Efendi veya da sadece Kınalızâde olarak tanınmıştır.[21]

---

12 N. Köse, "Ispartalı Büyük Adamlar", *Ün Mec* I, sy.1, s. 5.

13 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, I, 11, II, 944; N. Köse, "Kınalızâde" , I, sy. 2, s. 22; Atâî, *Şakâyık*, II, 164:

14 Atâî, *Şakâyık*, II, 164, 333-334; Âlî, Künhü'l-ahbâr, s. 274; Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, III, 500; Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, II, 893-898; N.Köse, "Kınalızâde...", *Ün Mec* I, sy.2, s.22, sy.3, s. 41-42.

15 Atâî, *Şakâyık*, II, 333; M. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, III, 500; N.Köse, "Kınalızâde...", *Ün Mec.*, sy.3, s. 41-42.

16 Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4706; N. Köse; "Kınalılara Ait Yazımıza Ek", *Ün Mec* II, sy.14, s. 192.

17 A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709; Kınalızâde, *Ahlâk*, *Ahlâk-ı Alâî*, ç. 13.

18 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, II, 654;

19 Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696.

20 Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400.

21 Meselâ, M. Süreyyâ, *Sicill-i Osman*, III, 500; A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709; H. Aksoy, a.g.m., s. 125; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675; Ferid (Kam), a.g.m., s. 357.

Kınalızâde lakabının sebebini kaynaklar dedesi Abdülkâdir Hamîdî'nin sakalına kına sürmesi olarak gösterirler. Dedenin bu adeti çocukları ve torunlarının Kınalızâde adıyla anılmasına sebep olmuştur.[22] Kına kelimesi Arapça'da hınnâî kelimesiyle ifade edildiği için Arapça kaynaklarda genellikle Kınalızâde yerine "Hınnâvî veya Hınnâî" adı kullanılır.[23] Ancak bazı Türkçe kaynaklarda da hınnâî adına rastlıyoruz.[24]

Kınalızâde kelimesindeki "zâde" doğmuş ve oğul manasına, "çelebi" ise ağa, bey, efendi mânâlarına gelmektedir.[25]

Arapça kaynaklarda Kınalızâde'nin "Seyfü'd-dîn" lakabından ve Ali ibn İsrâfil vb. isimlerinden söz edilmektedir. Fakat bu vb. isimlere Türkçe yazılan eserlerde rastlamadık.[26]

D. Eğitimi

Kınalızâde ailesinin bulunduğu konum gereği iyi bir eğitim almış, devrinin ileri gelen alimlerinden ders görmüştür.

Kınalızâde'nin çocukluk ve gençliğinin ilk yıllarını Isparta'da ilim ve öğrenme aşkı içinde geçirdiğini ve o dönemde herkesi kendisine hayran bıraktığını oğlu Hasan Çelebi'den öğreniyoruz.[27] Gerek ailenin ilme olan merakı gerekse ondaki ilim sevgisi Kınalızâde'nin genç yaşlarda eğitim için İstanbul'a gönderilmesine sebep olmuştur. İstanbul'da ilk eğitimini o sırada kazasker olan akrabası Kadri Efendi'nin yanında yapmış ve 938/1531-32 yılına yani 22 yaşına gelinceye kadar onun nezaretinde kalmıştır. Daha sonra Mahmud Paşa müderrisi Ma'lûl Emîr Efendi'nin[28] yanına gidip

---

22 Ferid (Kam), a.g.m., s. 359; Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400; A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709,

23 Ömer Ferrûh, a.g.e., I, 445; Muhyî Hilâli'l-serhân, "Tashîhun hatain kebîrin Kitâbün Tabakâtü'l-Fukahâi...", *el-Mevrîd*, X, 483-497; (burada Kınalızâde'nin kaynaklarda geçen diğer isimlerine de ayrıca yer verilmektedir. Bkz.,a .g.m.,.s. 386, 7. Dipnot); Âdil Nezîhî, *Mu'cemü'l-müferrisîn*, I, 385; Ziriklî, A'lâm, IV, 265; Fikrî Cezzâr, *Medâhilü'l-müelifîn ve A'lâmü'l-Arap hatta âm*, I, 393-394, (burada Kınalızâde'nin kaynaklarda yer alan isimleri ve mânâlarına yer verilmektedir.).

24 Katip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 37, II, 680; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, I, 748; Ahdi, *Gülşen-i Şuarâ*, s.28a.

25 S. Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 514-515, 678.

26 Ömer Ferrûh,a.g.e., I, 445; Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., s. 486-487; Fikrî Cezzâr, a.g.e., I, 393-394; Ziriklî, a.g.e., IV, 265.

27 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, II, 659-660.

28 Muhammed İbn Abdilkâdiri'l-ma'lûl h.963 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Ö. Ferrûh, a.g.e., I, 446, Ma'lûl Emirî Efendi 942 tarihinden önce burada görev yapmıştır. Bkz. C.Baltacı, *XV ve XVI. Yy'da Osmanlı Medreseleri*, s. 291.

orada eğitimine devam etmiştir. Bundan sonra Davud Paşa Medresesi Müderrisi Sinan Efendi'den[29] ve Atik Ali Paşa Medresesinde Merhaba Efendi'den[30] ders almıştır. Ancak oğlu Hasan Çelebi babası Kınalızâde'nin ağzından "*Edirne'de Üç Şerefeli Medresesinde Merhaba Efendi'ye danişmend*" iken sözlerini naklediyor.[31] Merhaba Efendi önce Atik Ali Paşa Medresesinde daha sonra da Edirne'de Üç Şerefeli medresede görev yapmıştır.[32] Öyle görünüyor ki Kınalızâde önceleri İstanbul'da eğitimini sürdürürken hocasının Edirne'ye tayin olunmasıyla onun peşinden Edirne'ye gitmiş ve eğitimine burada devam etmiştir. Lise düzeyi olarak kabul edebileceğimiz bu eğitimlerini tamamladıktan sonra Sahın Medresesinde müderris olan Kara Salih Efendi'ye[33] muîd[34] olarak ileri düzeyde öğrenime başladı. Daha sonra o sırada Anadolu Kazaskeri olan Çivizâde Mühyiddin Mehmet Efendi'nin muîdi olmayı tercih etmiştir. 945/1539 yılında Sâdî Çelebi'nin vefatı üzerine Çivizâde şeyhülislâmlığa tayin edildiğinde Kınalızâde de onun fetvasıyla mülâzim[35] oldu.[36] Kınalızâde bu tarihte yirmi dokuz yaşlarında olmalıdır. Bazı kaynaklarda Kınalızâde Çivizâde'den sonra Muhyiddin Fenârî'ye[37] mülazım olduğunu belirtmekte iseler de Türkçe kaynaklarda bu bilgiye rastlayamadık.[38]

Görüldüğü gibi Kınalızâde kendi dönemindeki en seçkin alimlerin öğrencisi olup onlardan ders almıştır. Bu sebeple Kınalızâde'nin fazilet ve ilminin bir kısmı aldığı eğitime bir kısmı da ailesinden kendisine intikal eden yeteneklere bağlanır.[39]

---

29 Kadı Beyzâvî tefsirine haşiye yazdığı için "Muhaşşî" olarak anılır. 938 yılında 40 akçe ile Davud Paşa medresesinde görev yapmış. Daha geniş bilgi için bkz. C. Baltacı; a.g.e., s.185, 603-604.

30 Merhaba lakabıyla tanınan Muhyiddin Muhammed'dir. Ölüm tarihi yaklaşık h.950'dir. Bkz. Ö. Ferrûh, a.g.e., I, 445.

31 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 681.

32 C. Baltacı, a.g.e., s. 158, 355-356, 453.

33 944/1537-8 tarihinde Semâniya'ye müderris olmuş aynı sene vefat etmiştir. Bkz. C.Baltacı, a.g.e., s. 366.

34 Müzakereci, Müderrisin derslerini tekrarlayıp îzâh eden ve müderris yardımcısı. Bkz. Cahit Baltacı, a.g.e., s.33.

35 İcazetname alarak mu'cez olmuş, muîdler, "Rûznâmçe-i hümâyûn"a yazılırlar ve sıra beklerlerdi. Bu bekleyişe "nöbet" bu durumda olan dânişmendlere de "mülâzim" denirdi. Bkz. C. Baltacı, a.g.e., s. 34.

36 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, II, 663; Atâî, *Şakâyık*, II, 164-165; Ferid (Kam), "Kınalızâde Ali Çelebi" *DEFM*, sy. 4, 360; Ö. Ferrûh, a.g.e., I, 445-446; N. Köse, "Kınalızâde..." *Ün Mec* I, sy.2, s.22-23; H:Aksoy, "Kınalızâde...", *MÜİFD*, V, sy.5, s.126.

37 Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi, Ebüssuûd Efendi'den önceki şeyhülislâm olup 1543-1545 tarihleri arasında görev yapmıştır. Bkz. R. Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, s. 292, 294.

38 Ömer Ferrûh, a.g.e., I, 446; Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., *el-Mevrîd*, X, 487

39 Ferid (Kam), a.g.m., s.. 360.

E. Resmi Görevleri

Kınalızâde eğitimini tamamladıktan sonra adet olduğu üzere "Rûznâmçe-i hümâyûn"a adını yazdırıp müderris veya kadı olmak için "nevbet" denilen sırayı beklemeye başlamıştır.[40] Ancak o sırada Rumeli Kazaskeri olan ve müderris tayinlerini yapan Ebüssuûd Efendi şeyhülislâm Çivizâde'yi beğenmediği ve araları açık olduğu[41] için onun muîdi Kınalızâde'nin tayinini ağırdan alıyordu. Bunun üzerine Kınalızâde Ebüssuûd Efendi'nin huzuruna çıkıp çalışmalarını göstermiş ve ondan kendisine müderrislik verilmesini istemiştir. Kınalızâde'nin bu tavrından son derece hoşlanan Ebüssuûd Efendi onu 948/1541 senesinde Edirne'deki Hüsâmüddîn(veya Hüsamiye) medresesine yirmi akçe ile tayin etmiştir.[42] Bu sayede Kınalızâde'nin mesleki kariyeri otuz iki yaşında başlamıştır. Burada üç yıl görev yapmıştır.

Kınalızâde 953/1546 tarihinde o sırada Anadolu kazaskeri olan Mîr Kösesi Muhammed Efendi[43] tarafından yirmi beş akçe ile Bursa'daki Hamza Bey Medresesine tayin edilmiştir. Burası Hüsâmüddîn medresesi gibi kırklık medreselerdendir.[44] Burada "Hâşiye-i tecrid" e hâşiye ve Hâşiye-i şerife ta'lik yazmıştır. 955/1548 yılında Muhaşşi Sinan Efendi sadaretinde otuz akçe ile yine kırklık bir medrese olan Bursa'daki Veliyyüddinoğlu Ahmet Paşa medresesine[45] tayin olmuştur. 957/1550 senesinde sadrazam Rüstem Paşa Kütahya'da yeni bir medrese[46] yaptırıp Kınalızâde'yi kırk akça ile buraya tayin etti. 958/1551 yılında Ataullah Efendi yerine elli akçe ile Rüstem Paşa'nın İstanbul'daki ellilik medresesine[47] nakledildi. 960/1553 yılında Karamanîzâde Mehmed Efendi yerine altmışlık Haseki Medresesine[48] yükselmiştir. Safer 963/1555 Aralık ayında Kurt Çelebi yerine Semâniye medresesine müderris oldu. Burasının Semâniye'den dördüncü medrese olan Ayakkurşunlu Medresesi olduğu söylenir.[49] Burada üç yıl görev yapan Kınalızâde 966 muharrem/1558 ekim ayında Kanuni'nin

---

40 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s.45, 261-262; C. Baltacı, a.g.e., s. 34.

41 Hüseyin G. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi(1300-1600)", *Türkiye Tarihi*, II, 217; amlf, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 114-115; Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi" *DİA*, VIII, 348-349.

42 Atâî, *Şakâyık*, II, 165; Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, II, 665; C. Baltacı, a.g.e., s. 136-137.

43 Geniş bilgi için bkz. Hasan Çelebi, *Tezkire*, I, 8, 9. Dipnot.

44 C. Baltacı, a.g.e., s. 131-132.

45 C. Baltacı, a.g.e., s. 143-145.

46 C. Baltacı, a.g.e., s. 140.

47 C. Baltacı, a.g.e., s. 343-345.

48 C. Baltacı, a.g.e., s. 496-498.

kendi adına yaptırdığı Süleymaniye medresesinin batı tarafındaki (Haliç) çifte medrese tamamlanınca kuzeydeki Üçüncü Medreseye tayin edilmiştir. Buradaki müderrislik görevini altı yıl sürdürmüştür.[50]

Kınalızâde'nin yükselmesi bununla kalmamış Zilhicce 970/1563 Temmuz ayında Kürd Çelebi'nin yerine Şam Kadısı olarak atanmıştır. Cemaziyelevvel 974/1566 Kasım ayında Şah Efendi yerine Mısır Kahire Kadılığına, aynı sene Zilhicce/Haziran ayında yerine Bursa kadılığına getirilmiştir. Bazı kaynaklar Kınalızâde'nin Mısır kadılığı ile Bursa kadılığı arasında Haleb kadılığı görevinde bulunduğunu belirtirlerse de çoğu kaynakta böylesine bir bilgiye rastlayamadık.[51] Bursa kadılığından Receb 976/1568 Aralık ayında Şah Efendi yerine Edirne Kadılığına terfi ettirilmiştir. Cemaziyelâhir 978/1570 Ekim tarihinde Şeyhî Efendi yerine İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. Muharrem 979/Mayıs 1571 tarihinde ise Anadolu Kazaskeri[52] olmuştur.[53]

Kınalızâde'nin bundan sonra gelebileceği muhtemel görevleri ömrü yetmemiş ve Anadolu Kazaskeri iken vefat etmiştir.

F. Ölümü

Kınalızâde Anadolu Kazaskeri görevindeyken o sırada Padişah olan II .Selim'le beraber Edirne'ye gitmiştir. Burada daha önce yakalanmış olduğu nikris hastalığı[54] kış sebebiyle şiddetlenince 63 yaşındayken vefat etmiştir. Atâî ve ona dayanan kaynaklar

---

49 C. Baltacı, a.g.e., s. 378, 526.

50 Atâî, *Şakâyık*, II, 165; Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 665-667; Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., *el-Mevrîd*, X, 487; N.Köse, a.g.m., I, sy.2, s.23-24; Ferid (Kam), a.g.m., s. 360; Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, s. 80; H.Aksoy, a.g.m., s.126-127; son görevi için ayrıca bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 35; C. Baltacı, a.g.e., s. 526.

51 Kınalızâde'nin Kahire ile Bursa kadılık görevleri arasında beş aylık kısa bir süre vardır. Haleb'e kadı olması bu ikisi arasına meydana geldiğine göre çok kısa sürmüş olmalıdır. Belki de bu sebeple sadece iki kaynakta geçer. Bkz. Atâî, *Şakâyık*, II, 165; Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696.

52 Kazaskerlik Fatih'in son senelerinde Rumeli ve Anadolu kazaskerliği olarak ikiye ayrılmıştır. Kazaskerler bu tarihlerde ilmiye sınıfının yani müderris ve kadıların en büyük makamı idi; askerî sayılan bütün sınıfların hukukî ve şer'î işleri bunun tâyin ettiği nâibler yani vekiller tarafından görülür ve bunlardan alınan resimler kendisine ait olurdu; vilâyet sancak ve kaza kadıları bunların işlerine müdahale edemezlerdi. Bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 589.

53 Atâî, *Şakâyık*, II, 165; Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 667-668, 670-673; N.Köse, a.g.m., I, sy.2, s.23-24; Ferid (Kam), a.g.m., s. 360; Mehmet Ali Aynî, a.g.e., s. 80; H.Aksoy, a.g.e., s. 3; amlf, a.g.m., s.126-127; Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., *el-Mevrîd*, X, 487-488; Ö. Ferrûh, a.g.e., I, 446. (Son iki eserde tarihlerde değişiklik vardır.)

54 Gut veya damla hastalığıdır ve özellikle ayak mafsallarını tutan bir hastalık olduğu için diğer mafsal hastalıklarıyla karıştırılır. *Rehber Ansiklopedisi*, VI, 303.

ölüm tarihini Ramazan ayının 6. Günü olarak verirler. Ancak mezar taşında Ramazan ayının 5. Günü yazılıdır.[55] Buna göre tam olarak ölüm tarihi 5 Ramazan 979/21 Ocak 1572 Pazartesi günüdür. Atâî, *Şakâyık*'da onun bir Yahudi doktor tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü iddia eder. Bir başka kaynakta onun yanlışlıkla zehirli merhemle tedavi edildiği için öldüğünü belirtir.[56] Ancak diğer kaynaklarda bu doğrulanmamış, aksine hayal mahsulü olarak nitelenmiştir. Bütün büyükler, vezirler, alimler ve salihlerin katıldığı kalabalık bir grup tarafından Eski Cami'de cenaze namazı kılındıktan sonra İstanbul yolunda Seyyid Celâlî türbesi civarında Nâzır Çeşmesi denilen mezarlığa gömülmüştür.[57] Kınalızâde'nin ölüm tarihi olan 979 için şu beyitlerle tarih düşürülmüştür:

Kazaskeri İslâm-ı güzin
Ol Ali Nam-ı reisü'l-fudalâ
Dediler nakledecek tarihin
İrtihâl eyledi kutb-ı ulemâ (979)[58]

ve

Elin Hınâlızâde yudı gör âb-ı hayattân (979)[59]

Kaynaklarda Kınalızâde ölüm yeri ve tarihiyle ilgili bazı hatalara rastlanır. Meselâ; Şemseddin Sami *Kâmûsü'l-a'lâm*'da Kınalızâde'nin Edirne'de rahatsızlanıp İstanbul'a (Dersaadet) dönüşte vefat ettiğini belirtir.[60] Uzunçarşılı ise bir eserinde Şam Kadısı iken yani 974/1563-974/1566 tarihleri arasında öldüğünü iddia ederken bir diğer eserinde kaynaklarda geçen tarihi zikretmektedir.[61]

---

55 Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Edirne Mezarları", *Türk Tarih, Arkeoloğya ve Etnoğrafya Dergisi*, sy.3, s. 164-165; N.Köse, "Kınalızâde...", *Ün Mec*, II, sy.14, s. 191.

56 Ö. Ferrûh, a.g.e., I, s.446.

57 Atâî, *Şakâyık*, II, 166, 225; Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400; Ferid (Kam), a.g.m., s. 360, N.Köse, a.g.m., I, sy.2, s.24; H. Aksoy, a.g.m., s. 127; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, a.g.m., s. 164-165.

58 H. Turhan Dağlıoğlu, a.g.m., s.165; son mısra için bkz. Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400, İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, s.153; H. Aksoy, a.g.e., s. 3.

59 Atâî, *Şakâyık*'da bunu ilm-i nazik'in tarih düşürdüğünü belirtir. bkz. A.g.e. II, 166; Ona dayanarak H. T. Dağlıoğlu, a.g.m., s.165; S.N. Ergun Şairi sevmeyenlerden birinin tarih düşürdüğünü belirtir. Bkz. S.N. Ergun, *Türk Şairleri*, I, 415;Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400; Celâl Saraç, "Ahlâk-ı Alâî", *AÜİFİİED*, s.23; H. Aksoy, a.g.e., s. 3.

60 Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696:

61 İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 234; amlf, *Osmanlı Tarihi*, II, 675.

G. Çocukları ve Talebeleri

Tezkiretü'ş-şuarâ sahibi Kınalızâde Hasan Çelebi'nin Kınalızâde'nin oğlu olduğunu biliyoruz. Hasan Çelebi'nin *Tezkire*'sini yayına hazırlayan İbrahim Kutluğ Hasan Çelebi'nin kendinden büyük Hüseyin isminde bir ağabeyi, Fehmi ve Fevzi adlarında iki kardeşi olduğunu belirtir.[62] M. Süreyyâ *Sicill-i Osmanî*'de Kınalızâde Ali Çelebi'nin dört oğlu olduğunu belirterek Hasan Çelebi ve Mehmet Fehmî Efendi'den başka Abdürrahim Kirâmî Efendi ile Mustafa Vasfî Efendilerin adını verir.[63] Abdurrahman Kirâmî Efendi'nin daha önce Kınalızâde'nin kardeşi olduğuna işaret etmiştik. Mustafa Vasfî Efendi ise Kınalızâde'nin değil kardeşi Abdurrahman Efendi'nin kardeşidir.[64] Fevzi isimli oğlunun tam isminin Hüseyin Fevzi olduğu söylenir.[65] Eğer bu doğruysa Kınalızâde'nin Hüseyin isminde ayrıca bir oğlu olmayıp Hasan[66], Mehmet Fehmi[67] ve Hüseyin Fevzi[68] isminde üç oğlu vardı.

Kaynaklarda Kınalızâde'nin öğrencisi olarak ünlenmiş her hangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Atâî *Şakâyık*'ta Yîr Mehmet Azmî,[69] Mehmet Vücûdî,[70] Mustafa[71] ve Mehmet Nîlî[72] hakkında bilgi verirken Kınalızâde'nin öğrencisi olduklarını belirtmiştir.

62 Hasan Çelebi, *Tezkire*, I, 9, 11, 23.
63 M. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, III, 500.
64 N. Köse, "Kınalızâde Ali Çelebi Amcası ve Kardeşleri", I, sy. 3, s.43.
65 N. Köse, "Kınalızâde Hasan Çelebi ve Kardeşleri", I, sy. s. 60.
66 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hasan Çelebi, *Tezkire*, I, 1-33; Atâî, *Şakâyık*, II, 491-492; N. Köse, "Kınalızâde Hasan Çelebi ve Kardeşleri", I, sy. s.58-59; C. Baltacı, a.g.e., s. 524-525; Theodor Menzel, "Kınalızâde Hasan Çelebi", *İA*., VI, 711; Mehmet Çavuşoğlu, "Kınalızâde Hasan Çelebi" EI^2, V, 116.
67 Hayatı hakkında bkz. Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 774-779; Atâî, *Şakâyık*, II, 400; N. Köse, a.g.m., s. 60; C. Baltacı, a.g.e., s. 517.
68 Hayatı hakkında bilgi için bkz. Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 781-783; N. Köse, a.g.m., s. 60.
69 Atâî, *Şakâyık*, II, 267.
70 Atâî, *Şakâyık*, II, 559.
71 Atâî, *Şakâyık*, II, 172.
72 Atâî, *Şakâyık*, II, 318-319.

II. KİŞİLİĞİ

A. Ahlâki Yapısı

Ahlâk kitabını yazan ve insanlara bu konuda tavsiyelerde bulunan bir kişi olarak Kınalızâde, bir takım kusurları olduğunu, günahlar içinde boğulduğunu, içi ve dışının eksiklerle dolu olup içinin dışına uymadığını ifade etmekte, yasakladığı işlerin çoğunun kendisinde mevcut olduğunu, tavsiyelerinde asla ehil olmadığını itiraf etmektedir. Bu sebeple yazdıklarının başkalarıyla beraber kendisini de fayda sağlayıp itidale döndürmesini, günahlardan kurtarmasını ummaktadır.[73] Kınalızâde'nin kendi ahlâkî durumu hakkındaki bu açıklamaları birer tevazu ifadesi olmalıdır. Kaynaklar onun iyi bir ahlâka sahip olduğunu belirtmektedirler.

Kınalızâde kaynaklarda halim selim ve nezih bir kişi olarak tanıtılmakta[74], ahlâkının kâmil, soyunun temiz, kendisinin dünyaya bir defa gelenlerden olduğuna işaret edilmektedir.[75] Kınalızâde sohbet ve müzakereler dışında halim selim tavrına uygun olarak az söyleyip çok düşünen bir kişiydi. Tavırları nezih, ruhu ince(hafif), meşrebi edeb dairesinde laubaliydi. Yani terbiye sınırlarını aşmayan samimi bir kişiliğe sahipti. Zenginlik ve makam gibi dünyevî şeylere değer vermezdi. Bunların varlığından etkilenmediği gibi yokluğundan dolayı da üzülmezdi. Herkese yumuşak(rıfk) bir şekilde davranmış, kimseyi incitecek bir söz veya bir davranışına rastlanmamıştır.[76] Kınalızâde'nin özelliklerinden birisi de toplantılarında ilmi konuşmalar ve şakaların yapılmasıdır. Fakat bu toplantılarda orada olmayan kimselerin arkasından kimseyi kötülemezdi.[77]

Kınalızâde özellikle fakirlerin kalbini incitmekten son derece kaçınırdı.[78] Fakirlere ve zayıflara hizmet etmeyi en büyük saadet kabul eder ve bu özelliğiyle diğerlerinden ayrılırdı. Onun makamı yükseldikçe dervişlik ve miskinlik halinin arttığına dikkati çeken oğlu Hasan Çelebi fakirin sözünü vezirin şefaatinden üstün tuttuğunu, huzuruna bir fakir gelse sevincinin yüzünden belli olduğunu ifade eder. Onda

---

73 A.A., I, 106, 228-229
74 A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709; H. Aksoy, a.g.e., s.7; amlf, a.g.m., s.128.
75 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* I, 37; amlf, *Mîzanü'l-hakk*, s. 30.
76 Ferid (Kam), a.g.m., s. 363.
77 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 678.
78 Ferid (Kam), a.g.m., s. 363.

diğerinde olduğu gibi gurur da bulunmazdı.[79] Kınalızâde'nin fakirlere karşı bu kadar merhametli olmasını, kendisinin de zamanında fakirlik çekmesine ve onların halinden anlamasına bağlar. Onun fakirlerin küçümsenmemesi ve ders alınması için öğrencilerine anlattığı başından geçen bir hikâyesi vardır. Kınalızâde hayatının ilk dönemlerinde fakir bir durumdayken Cuma namazına gitmiş ve son derece gösterişli giyimli bir ağanın yanında saf tutmuş. Adam Kınalızâde'nin pejmürde kıyafetlerini ve fakirane tavırlarını görünce ona nefret ve korkuyla bakıp fakirlik kendisine bulaşır endişesi ile eteklerini toplamaya ve ona sürünmemeye çalışmış. Kınalızâde adamın bu çirkin tavırları karşısında üzülse de sesini çıkarmamış. Bir süre sonra Kınalızâde bu gururlu adamı son derece perişan bir vaziyette görüp kendi durumunun düzelmesinden dolayı Allah'a şükretmiş.[80]

Kınalızâde'nin yumuşak ve sakin tavrına rağmen haksızlıklara karşı çıkmaktan ve hakkını istemekten çekinmeyen, bu konuda lafını esirgemeyen, ayrıca başkasına minnet edip kendisini kayırmasını istemek yerine hakkını bizzat almayı tercih eden bir karaktere sahip olduğunu onun Ebussuûd Efendi'ye hitabından anlıyoruz. Kınalızâde medreseden mezun olduktan sonra alışılageldiği gibi medreselerde görev almak üzere sırasını beklemeye başlamış, fakat Çivizâde'yi sevmeyen Ebussuûd Efendi onun muîdi Kınalızâde'yi müderris olarak tayin etmek istememiştir. Uzun zaman beklediği halde bir netice alamayan Kınalızâde bunun üzerine Ebussuûd Efendi'nin huzuruna çıkar. Arkadaşlarının emellerine ulaşmak için kapı kapı dolaşıp kendilerini tayin ettirecek birisini ararken, kendisinin kitaplarla meşgul olduğunu, bunlardan başka kendisine şefaat edecek kimsesi olmadığını belirtir ve "*zamanı devletinizde bir şeye nâil olamayacak isek bari bu kapuyı kapayup başka bir kapuya mürâcaat edelim.*" diyerek yazdığı kitapları gösterir. Ebussuûd Efendi de Kınalızâde'nin bu sözlerinden alınmamış aksine yanında bulunanlara "*İşte insân olan böyle fi'len isbât-ı ehliyet sûretiyle hakkını istishâl eder. Nâil-i emel olmak içün şunun bunun delâletine mürâcaat etmek insanlık değildir.*" diyerek büyüklüğünü göstermiştir.[81] Kınalızâde'nin Ebussuûd Efendi'ye sunduğu kitaplar Hasan Çelebi'nin *Tezkire*'sinde *Hâşiye-i tecrîd*, *hâşiye-i matâlı'* ve

[79] Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 677.
[80] Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 677-678; Ferid (Kam), a.g.m., s. 363; S. N. Ergun, a.g.e., s. 416; A. Köse, *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-menzil'de Eğitim*, s. 7.

mutavvil olarak geçer.[82] Fakat başka bir yerde Nefsi'l-emr konusunda bir risale olduğu belirtilir.[83]

Kınalızâde'nin şiirlerinden yola çıkarak Adnan Adıvar onun mütefekkir bir kişi olduğunu fakat bedbin ve mütevekkil bir karaktere sahip olduğunu ifade eder.[84]

Kınalızâde'nin başta işaret ettiğimiz samimi itiraflarına rağmen söylediğinin aksine ahlâk kitabında tavsiye ettiklerine benzer bir hayat yaşamaya çalıştığını ve örnek alınacak bir hayatı olduğunu görüyoruz. Bir anlamda tavsiyelerini kendi hayatında uygulamayı başarmış, yapılabileceğini, başarılabileceğini göstermiştir. Ayrıca arzuladığı gibi ilmiyle amel eden alim konumuna gelmiştir.

B. İlmî ve Edebî Kişiliği

Kınalızâde'nin ilmî ve edebî şahsiyeti onun ahlâki şahsiyetini gölgede bırakacak kadar başarılı ve çok yönlüdür. Bu sebeple onun kişiliğinden söz eden bütün eserler konuyu ilim sevgisine, ilmî ve edebî kabiliyetlerine getirirler. Kınalızâde'nin aldığı eğitimi ve resmi görevlerini yukarıda açıklamıştık. Müellifimiz gerek öğretim hayatı gerekse bulunduğu görevlerde dikkati çekecek ve övgüyü hak edecek başarılar göstermiş, herkesin saygı ve hürmetini kazanmıştır. Bunu hakkında anlatılan hikayeler vasıtasıyla öğreniyoruz.

Kınalızâde'nin ilmi yeteneğini ve hafıza gücünü gösteren ilk örnekle Isparta'da henüz çocukluk veya ilk gençlik yıllarında karşılaşırız. Kınalızâde bir bahar günü arkadaşlarıyla mesire yerine gider. Yanlarında o zamana kadar Kınalızâde'nin görmediği Câmî'nin *Bahâristân*'ı vardır. Kınalızâde hemen kitabı alıp incelemeye koyulur. Aradan bir müddet geçince arkadaşları bazı hikayeleri görüp görmediğini sorarlar. Kınalızâde gördüğünü ve ezberlediğini belirtir. Bu kadar kısa zamanda bunun mümkün olamayacağını düşünen arkadaşları alay etmeye başlarlar. İddiasını ispat etmek için

---

81 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 664-665; Atâî, *Şakâyık*, II, 165; Ferid (Kam), a.g.m., s. 361-362; M. A. Aynî, a.g.e., s.79-80; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 676; S. N. Ergun, a.g.e., s. 416; H. Aksoy, a.g.m., s. 126; A. Köse, a.g.e., s. 7.

82 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 664.

83 Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., *el-Mevrîd*, X, 487.

84 A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 711.

kitabın çeşitli bölümleri ezberden okuyunca arkadaşları hayranlıklarını gizleyemezler.[85] Bu olay Kınalızâde'nin ne kadar kuvvetli bir hafızası olduğunu gösterir. Onun sohbetlerini Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler, âyet ve hadislerle süsleyebilmesi bu kuvvetli hafızasının eseridir. Nitekim daha sonra çok sayıda Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle, hadisleri ezberinde tutmasıyla tanınacaktır.[86]

Kınalızâde'nin öğrenme konusundaki yetenek ve arzusunun daha sonraki öğretim hayatında da artarak devam ettiğini görüyoruz. Müellifimiz Çivizâde'nin öğrencisi olduğu dönemlerde arkadaşlarıyla beraber *Evâil-i şerhü'l-adud*'dan[87] ders okuduktan sonra bu konuda hazırladıklarını tez gibi hocasına sunmuş, Hocası Çivizâde onu arkadaşlarının arasında çok büyük iltifatlar ederek övmüştür. Kınalızâde bu sırada duyduğu sevinci ve zevki, hayatında başka hiç bir zaman hissetmediğini belirtir. Bu onun ilim âşıkı olduğunun ifadesidir.[88]

Kınalızâde'nin Şam Kadısı olduğu dönemde *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken Müverrih Âlî'yi evine çağırıp yazdıklarını ona okur ve yanlışlık gördüğünde ikaz etmesini istermiş.[89] Bu yaklaşım tarzı düşünürümüzün ilim konusunda eleştirilmekten ve hatalarının düzeltilmesinden çekinmediğini, eleştiriye açık bir tabiatı olduğunu gösterir.

Kınalızâde'nin ilim aşkı daha sonraki yıllarda onu çeşitli ilimlerde yüksek seviyelere ulaştıracak şekilde devam etmiş, filozofumuz ilim ve faziletiyle meşhur olmuştur.[90] Kınalızâde zamanında medreselerde okutulan bütün ilimleri tahsil etmiş, tefsir ve hadis ilimlerinde[91] ihtisas sahibi olmuştur. Dini ilimler dışında matematik ve astronomi ilimlerinde de tam malumatı vardır.[92] Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde akıcı şiirler yazmış, bu şiirleri ve yazıları beğenilmiştir.[93] Dolayısıyla

85 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 660; Ferid (Kam), a.g.m., s. 363; N. Köse, "Kınalızâde..." *Ün Mec* I, sy. 2, 22.

86 M. Çavuşoğlu, a.g.m., EI^2, V, 115,

87 F. Kam bunun İbn Hâcib'in kelamcılar için yazdığı *Muhtasaru'l-müntehâ* şerhi olabileceğini belirtir. Bkz. Ferid (Kam), a.g.m., s.361.

88 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 664; Ferid (Kam), a.g.m., s.361.

89 Âlî, *Künhü'l-Anbâr*, s. 245.

90 Ö. Ferrûh, a.g.e., I, 446.

91 Hadis ilmiyle meşgul olduğu özellikle zikredilir. Bkz. Ziriklî, el-A'lâm, IV, 265.

92 Ferid (Kam), a.g.m., s.361; M. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, III, 501.

93 Ahdî, *Gülşen-i Şuara*, s. 28a; M. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, III, 501; Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400.

düşünürümüz hem şer'i ve edebî ilimlerde hem de üç dilde tam olarak bilgi sahibi idi.[94] Kınalızâde aynı zamanda kendi döneminde Osmanlı'da felsefe ve hikmetle ilgilenen ender kişilerden birisiydi. Nitekim Katip Çelebi hikmet ve felsefe ile ilgilenen bir kaç isim sayarak Kınalızâde'yi bu ilimle uğraşan son kişi olarak gösterir.[95]

Kınalızâde'nin şiir konusundaki ustalığı devrindeki bütün edebiyat meraklılarının ilgisini çekmiştir. Aynî'nin anlattığına göre Hâce-i Cihan adıyla tanınan Mahmud b. Şeyh Muhammedi'l-Keylânî'nin *Riyazü'i-inşa*'sıyla Kirmanlı Hoco'nun divanlarını elden düşürmeyen genç edipler Kınalızâde'nin yazılarını görünce bunları unutmuşlardır.[96]

Kınalızâde'nin şiirdeki yeteneğine işaret eden olaylardan birisi muamma[97] türü şiir geleneğini Osmanlı şairleri arasında başlatanlardan birisi olmasıdır. Şairimiz öğrencilik yıllarında Edirne'de bulunduğu sırada şair Emirî ile tanışır. Emirî muamma meraklısıdır ve bu merakını Kınalızâde'ye de geçirir. Bu ikisi ellerine geçirdikleri Mir Hüseyin Nîşâbûrî'nin *Muamma Risalesi*'ni iki günde istinsah etmişler ve bu istekle bir çok muamma söylemişlerdir. O zamana kadar Osmanlı şairleri arasında olmayan muamma söyleme geleneği bu iki şairin heveslendirmesiyle başlamıştır.[98]

Kınalızâde'nin tefsir, hadis gibi dinî ilimler, matematik, astronomi gibi dünyevî ilimler ve edebiyatın yanında tarih ve coğrafya konusunda da engin bir bilgisi olduğunu öğreniyoruz. Düşünürümüz Şam kadısı olduğu dönemde Mağrib alimlerinin büyüklerinden Şeyh Ebu'l-feth Mekkî ziyaretine gelir. Kınalızâde ona Mağrib ülkeleriyle ilgili bütün tarihi, coğrafi bilgileri verip, sanki uzun yıllar orada yaşamış gibi tasvir eder. Şeyh şaşkınlık içinde buralara ne zaman gittiğini sorduğunda düşünürümüz "gitmedik fakat kitaplardan okuduk" diyerek karşılık verir.[99]

---

94 Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696.
95 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 680.
96 M. A. Aynî, a.g.e., s. 77.
97 Muamma; ıstılâh olarak, bir takım remizler ve delillerle çözülebilen bir edebî sıfatı, daha doğrusu bir bilmeceyi ifade etmek için kullanılır. Geniş bilgi için bkz. M. Cavid Baysun, "Muamma", İA, VIII, 435-438.
98 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 681; Ferid (Kam), a.g.m., s. 363-364; Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, s. 4-5.
99 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 669; Ferid (Kam), a.g.m., s. 362.

Kınalızâde Şam uleması arasında Suyûtî ve İbn Hacer'e eş tutulan Şam müftüsü Riyazettin ile girdiği ilmi tartışmayı kazanarak[100] aynı zamanda iyi bir hatip[101] ve müzakereci olduğunu göstermiştir.

Kınalızâde'nin çeşitli görevlerde bulunduğu sırada bilgisi ve şiir yeteneğiyle herkesi kendisine hayran bırakıp övgüsünü kazandığını, herkesten hürmet ve sevgi gördüğünü, hangi göreve gelmişse başarıyla üstesinden geldiğini hakkındaki yazılardan ve tarihi anekdotlardan öğreniyoruz. Şam kadılığında gösterdiği başarı sebebiyle oranın alimleri tarafından Kınalızâde "kadılıkta tek bir örnek, alim, fâzıl, fakih, edip, edebiyat, tarih ve geri kalan diğer bütün ilimlerin hepsinde çok iyi bilgi sahibi" olarak övülmüştür.[102] Şam kadılığı sırasında Necmü'l-gazî'de Kınalızâde'yi övmüş ve onun derya gibi bir alim olduğunu fakat edebiyata ve şiire daha çok meylettiğini belirtip şiir açısından Rum alimlerinin en iyisi olabileceğini ifade etmiştir.[103]

Kınalızâde Mısır kadılığı sırasında da çevresindekileri kendisine hayran bırakmıştır. Mısır'da ilim ve fazileti, özellikle güzel konuşmasıyla tanınan Bekrizâde tebrik için Kınalızâde'yi ziyarete gelir. Düşünürümüz sohbet sırasında ona o kadar güzel ve fasih bir şekilde hitap eder ki Bekrizâde karşılık vermekte zorlanır ve kekelemeye başlar. [104]

Oğlu Hasan Çelebi de babasının tefsirde eşsiz bir imam olduğunu bu sebeple zor meseleri keşfedenlerin ona boyun eğmekten iftihar ettiklerini, astronomi ilminde Kadızâde Rumî ayarında olduğunu, tarihi olayları kaydetmekte onu yanında İbn Kesir'in küçük hakir bir şey olduğunu, belâgatta herkesin örnek alacağı bir kitap yazdığını, Taftâzânî ayarında ikinci muallim olduğunu, Arap ve Fars dillerindeki bilgisi sebebiyle alimlerin "acem denilse kimse karşı çıkmaz, Arap denilse kimse şaşırmaz" dediklerini belirterek onu oldukça abartılı bir şekilde anlatmıştır.[105] Oğlunun babası hakkında taraflı davrandığını düşünebiliriz. Fakat onu tanıyan diğer alimlerde hakkında son derece güzel sözler sarf etmişler ve çeşitli ilimlerdeki ehliyetini övmüşlerdir. Nitekim Âşık Çelebi'nin onun hakkındaki iltifatları oğlunun sözlerinden farklı değildir. Ona göre

100 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 669-670; Ferid (Kam), a.g.m., s. 362.
101 A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709;
102 Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., *el-Mevrîd*, X, 487.
103 Muhyî Hilâli'l-serhân, a.g.m., *el-Mevrîd*, X, 487-488; Ö. Ferrûh, a.g.e., I, 446-447.
104 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 680-681; Ferid (Kam), a.g.m., s. 362.

Kınalızâde takrîr-i usûlde Pezdevî'den daha mükemmel, o meclisin başında olduğunda Kaffal-ı Mervezî halkanın dışında ıstırapla bekler, aruz söylediğinde Sîbeveyh olur, Arapça'da Zemahşerî, emsalde Meydânî, astronomide Sinimmâr onun dengidir.[106] Atâî de Kınalızâde'nin Arap ilimleri deryasında Arap adası gibi seçkin, edebi ilimlerin hepsini ihata etmede divanlar gibi umumî, matematikte meydandaki tek kişi, cedel ilimlerinde ilk aklın ikincisi, tefsirde meselelerin mücahidi, fıkıhta, müctehid, hadisteki yeteneğinin mütevatir ve meşhur olduğunu belirterek bütün nakledilen şeylerin hafızasında olduğunu ifade eder. Ayrıca onu derin hakikatleri açık bir şekilde ifade edebilen, düşünce ilimlerinin velisi, hikmet ilminin büyük babası, şiir ve edebiyatta cihandaki hocaların hocası olarak tanımlar.[107] Ahdî'de Kınalızâde hakkında özellikle şiir ve inşâdaki yeteneğinden bahseden övgüler sıralar.[108]

Pecevî de Kınalızâde'yi fazilet ve ilimde fevkalade, bütün ilimlerde akranlarından üstün, özellikle şiir ve inşâda mükemmele yetişmiş bir alim olarak övmüştür. Asrında Ebussuûd Efendi, Muhaşşî Sinan Efendi ve Bostan Efendi gibi ileri gelen ulemalar olduğu için şöhretinin yayılmadığını aslında pek çok ilimde onlardan daha üstün olduğunu belirtir. Ayrıca ömrü vefa etseydi şeyhülislâm olabileceğini, nice şiir ve eserler bırakabileceğini ifade ederek erken ölümünden duyduğu üzüntüyü dile getirir.[109] Müverrih Âlî'de Kınalızâde'nin sağ olsaydı Ebussuûd Efendi ayarında büyük bir şahsiyet olabileceğini ifade etmektedir.[110]

Bizde Kınalızâde'nin son derece dikkatli ve titiz bir alim olduğunu, çelişkili gibi görünen meseleleri çözümlemekten ve açıklamaktan ve meseleri ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde incelemekten zevk aldığını *Ahlâk-ı Alâî* üzerinde yaptığımız çalışma sonucunda rahatlıkla söyleyebiliriz. O dönemindeki diğer alimlerin aksine *Ahlâk-ı Alâî* yazarken kendisinden önce yazılan eserleri sadece tercüme etmekle yetinmemiş, kendi düşüncelerini yazıp, diğer eserleri kaynak olarak kullanma yolunu seçmiştir. Bu tavrı ve ileride *Ahlâk-ı Alâî* hakkında bilgi verirken söyleyeceğimiz sebeplerden dolayı

---

105 Hasan Çelebi, *Tezkire*, II, 655-658.
106 Âşık Çelebi, *Tezkire-i Meşâhirü'ş-şuarâ*, v. 227-228.
107 Atâî, *Şakâyık*, II, 166.
108 Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*, s. 28a, 28b.
109 İbrahim Peçevî, *Tarih*, I, 458-459.
110 Müverrih Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, s. 245; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675-676.

Kınalızâde'yi Fârâbî veya İbn Sînâ gibi bir sistem düşünürü olmamakla beraber yine de bir düşünür olarak niteleyebiliriz.

III. ESERLERİ

Kınalızâde'nin çeşitli kaynaklarda geçen eserlerini topluca şöyle sıralayabiliriz:[111]

A. Türkçe Eserleri

1. *Ahlâk-ı Alâî*
2. *Münşeât-ı Kınalızâde*.
3. *Divân*; Kaynaklarda Kınalızâde'ye ait bir Divan'ın varlığından söz edilmekte ise de Sadettin Nüzhet Ergun onun Divan'ını görmediğini, şiirlerine sadece mecmualarda rastladığını belirtmektedir.[112]
4. *Târih-i Kınalızâde*[113]
5. *Muammeyât*
6. *Nüzhet nâme*,[114]
7. *Kaside fî medhi'n-nebî, Manzûme (Mulemma)*[115]
8. *İnşaa-i atik*[116]
9. *Risâle-i vucüd*[117]
10. *Siyer-i nebi ve târih-i hulefa* (Kitabın Kınalızâde'ye aidiyeti şübhelidir.)[118]

B. Arapça Eserleri

1. *el-İs'âf fî ahkâmi'l-evkâf*[119]

---

111 Atâî, *Şakâyık*, II, 166; Ş. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3696; Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 400, M. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, III, 501; Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 748; Ferid (Kam), a.g.m., s.361; Brockelmann, *GAL*, II, 572; *GAL supp*, II, 634, 644; M. A. Aynî, a.g.e., s. 95-96; A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709; M. Çavuşoğlu, "K. Ali Çelebi" *EI²*, V, 115; H. Aksoy, a.g.e., s. 6, 8-43; amlf, a.g.m., s.129-130, Muhyî, a.g.m., s. 388, 389-395, A.A., ç. Ahlâk, s. 16-17; burada verilen kaynaklarda ortak olarak zikredilmeyenler ayrıca dipnotta belirtilecektir.

112 S. N. Ergun, *Türk Şâirleri*, I, 520.

113 Hasan Aksoy, a.g.m., s. 129.

114 Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 748.

115 H. Aksoy, a.g.e., s. 10.

116 H. Aksoy, a.g.e., s. 10.

117 H. Aksoy, a.g.e., s. 10.

118 H. Aksoy, a.g.e., s. 10.

2. *Risâle fî vakfi'n-nukûd*, vakıflarla ilgili bazı hükümleri içerir.[120] Birinci ve ikinci madde vakfa ait iki risaledir. Bu iki risâleyi Kınalızâde Edirne'de kadıyken fetvalarından birisini eleştiren Şah Mehmet Efendi'ye cevap olarak yazmıştır.[121]

3. *Hâşiye durer ve gurer (ilâ Nısfihî)* veya *Hâşiye ale'd-dürer ve'l-gurer* li Molla Hüsrev, Molla Hüsrev'in *Dürer ve Gürer'ine* yazdığı eksik hâşiyedir.

4. *Hâşiye alâ kitâbi'l-kerâheti mine'l-hidâye, Hâşiye alâ kitabi'l-hidâye*, Bu şeyhulislâm Burhâneddîn b. Ebî Bekir Merginânî'nin Hanefi fıkhına ait eserinin bir bölümüne yapılan haşiyedir. Hidâye ellili ve semâniye medreselerinde okutulan ders kitaplarından birisiydi.[122] Kınalızâde'nin bu eserini ellili medreselerde görev yaptığı sırada yazdığını sanıyoruz.

5. *Risâletü's-seyfiyye*[123]

6. *Risâletü'l-kalemiyye*[124]

7. *Risâle fî mufâharatı'l-seyf ve'l-kalem*[125]

8. *Hâşiye (veya Ta'lîkât) alâ Hasan Çelebi li-şerhi'l-mevâkıf*, Kadı Adudüdîn'in Mevâkıf adlı kitabına 1482 tarihinde ölen Hasan Çelebi tarafından yazılan Hâşiye'ye Hâşiye'dir.

9. *Tecrîd hâşiyesi*, veya *Hâşiye alâ şerhi tecrîdi'l-akâid lî Seyyid Şerîf Cürcânî.* Hem Cürcâni'nin (ö.1413) hem de Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö.1274) aynı adla eseri vardır. Bu sebeple bazı kaynaklarda Cürcânî'nin eserine hâşiye olduğu söylenirken[126] bir başka kaynakta Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kelâmdan *Tecrîd*'e hâşiye olduğu belirtilir.[127] Kınalızâde bu hâşiyeyi Bursa'da Hamza Bey medresesinde müderrisken yazmıştır.[128] Bu eser genellikle yirmili ve otuzlu medreselerde kelam

---

119 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 21; Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 748;

120 Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 748.

121 Bazı kaynaklarda *Risâletâni fî Hakkı'l-vakf* olarak geçer. *İs'af* ayrı bir mecmua olarak düşünülmüştür. Bkz. Atâî, *Şakâyık*, II, 166; M. Çavuşoğlu, "K. Ali Çelebi", *EI*², V, 115.

122 C.Baltacı, a.g.e., s. 39-41.

123 C. Brockelmann, *GAL*, II, 572, H. Aksoy, a.g.e., s. 40-41.

124 C. Brockelmann, *GAL*, II, 572; H. Aksoy, a.g.e., s. 26-34.

125 H. Aksoy, a.g.e., s. 42.

126 Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 748; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 347; Muhyi, a.g.m., s. 489.

127 *Türk Ansiklopedisi*, "K. Ali Çelebi"; II, 84.

128 Atâî, *Şakâyık*, II, 165; M. Çavuşoğlu, "K. Ali Çelebi", *EI*², V, 115.

dersi için okutulmaktadır.[129] Kınalızâde de bu eserini de ders kitabı olarak yazmış olmalıdır.

10.*Hâşiye ale'l-keşşâf li'z-Zemahşerî,* Zamahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsirine yazdığı Hâşiye'dir.

11.*Hâşiye alâ envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî,* Kadı Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirine yazdığı Hâşiye'dir.

Keşşâf ile *Beyzâvî* hâşiyeleri Sahn-ı Semân medreselerinde okutulan ders kitaplarıdır.[130] Büyük bir ihtimalle Kınalızâde bunları semâniye medresesine müderris olduktan sonra ders kitabı olarak yazmıştır.

10.*Şerhu kasîdeti'l-bürde*

11.*Risâle fî tahkîk bahs nefsi'l-emir*[131]

12.*Tehzîbü'ş-şekâik fî takrîbi'l-hakâik*[132]

13.*Bahs fî î'rabu'l-kur'ân* veya *el-muhâkemâtü'l-aliyye fi'l-abhâsı'l-razaviyye fî i'rab ba'zı'l-ayı'l-kuraniyye.*[133] Bazı kaynaklarda Kınalızâde'nin Şeyh Bedreddin el-Gâzî ile tefsir konularında müzakerelerde bulunduğu bir kitabı olduğundan söz edilmektedir. O, bu kitap olmalıdır.

14. *Risâle fi'l-muhâkema beyne Ebî Hayyân ve tilmizihi li Bedreddîn el-gazzi el-şâmî.* Yukarıdaki kitabın devamı niteliğindedir.[134]

15.*Hâşiye şerhu'l-kâfiye li'l-mevlâ Abdurrahman Câmî*[135]

16.*Tabakâtü'l-hanefiyye,* Yirmi kısma ayırmış ve İmam-ı Azam'dan Allame İbni Kemal'e kadardır. Bu eser bazı kaynaklarda Taşköprüzâde'ye atfedildiği için Kınalızâde ait olduğunu ispat etmek için bir makale yazılmıştır.[136]

17.*Muhtasar fî zikr tabakatı'l-hanafiye*[137]

18.*Tabakâtü'l-müctehidîn.* Müctehid tabakalarını sıralamıştır.[138]

---

129 C. Baltacı, a.g.e., s. 37-38.

130 C. Baltacı, a.g.e., s. 41.

131 Muhyî bu kitabı Katip Çelebi ve Bağdatlı İ. Paşa'ya atfederek verir. Ancak *Keşfü'z-zunûn* ve *Hediyye*'nin adı geçen sayfalarında biz bu isimde bir kitaba rastlayamadık. Bkz. Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,*I, 748; Muhyî, a.g.m., s. 489.

132 Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,*I, 748.

133 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* I, 122-123, 223; Atâî, *Şakâyık,* II, 166; Muhyî, a.g.m., s. 389; Âdil Nezîhinî, *Mu'cemu'l-müfessirîn,* I, 385; Brockelmann, *GAL supp,* II, 644; H.Aksoy, a.g.e., s. 37.

134 H. Aksoy, a.g.e., s. 38.

135 Muhyî, a.g.m., s.391.

136 C. Brockelmann, *GAL,* II, 572; *GAL supp,* II, 644; Muhyî, a.g.m., s. 483-497; Fikrî Cezzâr, *Medâhilü'l-müellifin,* I, 393-394.

137 C. Brockelmann, *GAL supp,* II, 634.

19.*Risâle fî beyâni'l-istilâhâtı'l-mutadâvilât fî kutubi'l-fikh* veya *Risâle fî tabakâti'l-mesâ'il mezheb imam Ebî Hanîfe.* Hanefi mezhebinde ele alınan meseleleri hakkında yazılmıştır. Brockelmann birisi Berlin, diğeri Leiden, bir diğeri de Vatikan'da olmak üzere elle yazılmış sadece üç nüshasının olduğunu söyler.[139] Ancak İstanbul kütüphanelerinde başka nüshalarının da bulunduğu tespit edilmiştir.[140]

20.*Risâle fi'l-gasb,* Brockelmann bunun sadece Petnâ Hindistan'da elle yazılmış bir nüshası olduğunu belirtir.[141]

21.*Risâle fi'l-vücûdi'z-zihnî,* Brockelmann elle yazılmış tek nüshasının Berlin'de olduğunu belirtir.[142]

22.*Risâle fî letâifi'l-hamse,* Brockelmann tek nüshasının Leiden'de olduğunu belirtir. Ancak İstanbul Kütüphanelerinde başka nüshaları tespit edilmiştir.[143]

23.*Risâle fî beyâni devrâni's-sufiyye ve raksihim,* Brockelmann birisi İstanbul Esat Efendi, birisi Yıldız, diğeri de İskenderiye olmak üzere elle yazılmış üç nüshanın bulunduğunu belirtir.[144]

24.*Risâle fî hakkı'd-devrân ve'z-zikri'l-cehrî*[145]

25.*Risâle fî hüsnü'd-deverân*[146]

Kınalızâde'nin Arapça şiirleri Kutb-i Mekkî'nin (Kutbûddîn Muhammed en-Nehvâlî el-Mekkî) *er-Rihletü's-seniyye* adlı eserindedir.[147]

Liste incelendiğinde Kınalızâde'nin ilmi kariyerine ve çok yönlü kişiliğine uygun olarak değişik konularda pek çok eser yazdığı görülür. Ancak bunlardan bir kısmı maalesef tanınmamaktadır. Bu eserler üzerinde yeterince inceleme yapıldığında Kınalızâde'nin gerçek değerinin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

---

138 H. Aksoy, a.g.e., s. 39.
139 Brockelmann, *GAL*, II, 572; *GAL supp*, II, 644; Muhyî, a.g.m., s. 491.
140 H. Aksoy, a.g.e., s. 16.
141 C. Brockelmann, *GAL*, II, 572; Muhyî, a.g.m., s. 491.
142 C. Brockelmann, *GAL*, II, 572; Muhyî, a.g.m., s. 491.
143 C. Brockelmann, *GAL*, II, 572; Muhyî, a.g.m., s. 491; H. Aksoy, a.g.e., s.21-22.
144 C. Brockelmann, *GAL*, II, 572; Muhyî, a.g.m., s. 491; Amnon Shıloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, s. 252.
145 Amnon Shıloah, a.g.e., s. 253.
146. C. Brockelmann, *GAL supp*, II, 644.
147 M. A: Aynî, a.g.e., s. 78.

IV. *AHLÂK-I ALÂÎ*

A. Yazılış Sebebi

Kınalızâde'nin en önemli ve belki de ona asıl şöhretini kazandıran eseri *Ahlâk-ı Alâî*'dir. Bu aynı zamanda Osmanlı'da ahlâk ilminde yazılan eserlerin en eskisi ve en değerlisi olarak kabul edilir.[148]

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazma gerekçesini kitabının başında kendisi açıklamıştır. Kınalızâde'ye göre ahlâk ilmi ve içerdiği konuların bütün insanları ilgilendirmesi, mutlu olmak için herkesin bu ilmi bilmek zorunda olması alimleri ahlâk ilmi ile ilgili kitaplar yazmaya itmiştir. Onun öneminde bu tür kitapların en ünlüleri Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Hüseyin Vâ'iz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'sidir. Nitekim düşünürümüz de bu üç kitabı incelemiş ve kendisi de bunlara benzeyen dördüncü bir kitap yazmayı arzu etmiştir. Ancak anlaşıldığına göre Kınalızâde dilinin kolay anlaşılması ve halk arasında diğerlerinden daha çok tanınmasına rağmen Hüseyin Vâ'iz'in kitabını hikmet ve ilmî tetkikler üzerine yazılmadığı düşüncesiyle beğenmemektedir. Buradan Kınalızâde'nin tasarladığı ahlâk kitabını basit vaaz ve nasihat türü bir kitap olarak düşünmediğini, aksine felsefî temelleri olan, daha kapsamlı bir eser yazmayı istediğini anlıyoruz. Ayrıca bu üç eserin dili Farsça'dır. Müellifimiz yazacağı eserin dilinin Türkçe olmasını da arzulamaktadır. Kınalızâde bütün bu isteklerini "*Bârihâ hâtır-ı âtıra endişe ve hâtıra olurdı ki zebân-ı Türkî-i Rum üzere bir kitâb merkûm olaydı ki makâsıd-ı hikmet-i ameliyyeyi bi't-temâm câmi' ve kütüb-i selaseye râbi' olaydı.*" sözleriyle ifade eder.[149] Dolayısıyla Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazmasının altında bu isteklerini gerçekleştirmek düşüncesi yatar.

B. *Ahlâk-ı Alâî*'nin Yazıldığı Yer ve Tarih

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazmayı daha önceden planlamıştır. Fakat müderris olduğu dönemde eğitim ve öğretim faaliyetleriyle meşgul olduğu için buna

---

148 Bursalı M. Tahir, *O. Müellifleri*, I, 401.
149 A.A., I, 8.

fırsat bulamamış görünmektedir. Ayrıca eserini yazmak için bir takım ön hazırlıklarda da bulunmuştur.[150] Nihayet aradığı fırsat müderrislikten Şam kadılığına tayin edildiği zaman karşısına çıkmıştır.

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'yi Şam'da kadı olarak bulunduğu dönemde yazdığı kesindir ve bunu ispatlayacak kuvvetli delillerimiz vardır. Bunlardan birisi Müverrih Âlî'nin anlattıklarıdır. O sırada Şam'da bulunan ve *Enîsü'l-kulûb* isimli eserini yazmakla meşgul olan Âlî, Kınalızâde'den büyük bir yakınlık görmüştür. Kınalızâde onu haftada bir evine çağırır, *Ahlâk-ı Alâî*'den yazdığı bazı bölümleri okur ve hataları varsa kendisini ikaz etmesini istermiş.[151] Bu, *Ahlâk-ı Alâî*'nin Kınalızâde Şam'da iken yazıldığına işaret eder. Kınalızâde Zilhicce 970/1563 Temmuz ayından Cemâziyelevvel 974/1566 Kasım ayına kadar Şam'da kadı olarak görev yapmıştır. Bu durumda *Ahlâk-ı Alâî* bu iki tarih arasında yazılmış olmalıdır.

Ahlâk-ı Alâî'nin Şam'da yazıldığı konusundaki bir diğer delilimiz de Kınalızâde'nin eserinde kitabının bitirilişine işaret eden tarihlerdir. Kınalızâde eserinde kitabına bitirme zamanı olarak iki ayrı tarih verir. Bunlardan biri olan girişin sonunda Kınalızâde "oldı Ahlâk-ı Alâî ahsen" beytindeki "*Ahlâk-ı Alâî ahsen*" sözleriyle ebced hesabına göre 972 tarihini düşürmüştür.[152] Diğeri ise kitabın sonunda yer almaktadır. Kınalızâde eserinin en sonunda "*sevâddan beyâda nakil ve intihâd ol sâat oldı ki râbia-i nehâr Cum'a hâmis ışrîn safer sene selase ve seb'în ve tis'amie*" sözleriyle siyahtan beyaza nakletmek ve hareket ettirmenin 973 yılı safer ayının 25. Günü olan dördüncü Cuma günü olduğunu belirtmekte ve kitabını o gün bitirdiğine işaret etmektedir.[153] Görüldüğü gibi bu iki tarih arasında yaklaşık bir yıllık bir zaman farkı vardır. Her iki tarih de Kınalızâde'nin Şam'da kadı olduğu zamana tekabül etmekte ve dolayısıyla *Ahlâk-ı Alâî*'nin Şam'da yazıldığı kesinleşmektedir. Fakat kitabın kesin yazılış tarihinin bu ikisinden hangisi olduğu konusunda tereddütler vardır. Kitabın bu bölümünün Türkçe'ye tercümesinde Kınalızâde'nin "siyahtan beyaza nakletme" ifadesi temize çekilme olarak yorumlanmış ve o şekilde çevrilmiş[154] daha sonraki araştırmacılar

---

150 A.A., I, 8.
151 Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 405.
152 A.A., I, 11, İ. Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, s. 105.
153 A.A., III, 52.
154 A.A., ç. *Devlet ve Aile Ahlâkı*, s. 287.

tarafından da bu çeviri kabul görmüştür.[155] Kaynaklarda genellikle ebced hesabına göre tarih düşürülen beyit dikkate alınarak eserin yazılış tarih olarak 972 yılı verilmektedir.[156] Ancak bu kitabın başında yani girişin sonunda yer almaktadır. Kitabın sonuna ise ayrı bir tarih konulmuştur. Gerçi girişler genellikle kitabın bitiminde yazılmaktadır; ancak önce yazıldığını dikkate alarak bu iki tarihten önce olanını eserin yazımına başlangıç, kitabın sonunda yer alanı da bitiş tarihi olarak değerlendirip 972 yılında kitabını yazmaya başladığını, 973 tarihinde de bitirdiğini düşünebiliriz. Kınalızâde de kitabın ortalarında "bu zaman değin" ibaresiyle beraber 972 tarihini vermektedir.[157] Bu da kitabın 972 yılında henüz bitmeyip Kınalızâde tarafından yazılmakta olduğuna işaret eder. Ayrıca tercüme de olduğu gibi temize çekilme olarak kabul çevrildiğinde de kitabın kesin bitiş tarihi kitabın sonunda yer alan tarih olmaktadır. Dolayısıyla kitabın kesin bitiş tarihinin eserin arkasında yazılan 25 Safer 973/21 Eylül 1565 Cuma günü olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bazı kaynaklarda da bitiş olarak aynı tarih verilir.[158] Fakat bazı kaynaklar Kınalızâde'nin eserini yazma zamanı olarak verdiği uğurlu sene manasındaki *"farah sâl"*[159] lafzının işaret ettiği 971 tarihinde başlanıp *"Ahlâk-ı Alâî ahsen"* beytindeki tarih olan 972 tarihinde bitirildiğini iddia etmiştir.[160]

C. Eserin Adının Kaynağı ve Kime Nispet Edildiği

Kaynaklar Kınalızâde'nin bu eseri Semiz Ali Paşa'ya ithaf ettiğini ve onun adına nispetle *Ahlâk-ı Alâî* adını verdiğini belirtirler.[161] Kınalızâde de eserinin adını ve kime ithaf ettiğini aşağıdaki beyitlerle ifade etmektedir:[162]

Nâsır adına Nasîr Tûsî
Didi ahlâk zuhûr eyledi fen

Ba'dehu Şem'-ı Devvâna nisbetden
Oldı Ahlâk-ı Celâlî rûşen

---

155 Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, s. 66.

156 Meselâ, Ferid (Kam), a.g.m., s. 365; A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 709; S. H. Ergun, a.g.e., I, 416; *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi*, "Ahlâk-ı Alâî" mad. I, 107, ancak burada tarih düşürülen beyit "oldu Ahlâk-ı Alâî âlişen" şeklinde yer almaktadır.

157 A.A., II, 94.

158 M. Çavuşoğlu, "K. Ali Çelebi" *EI²*, V, 115.

159 A.A., I, 8.

160 Celâl Saraç, "Ahlâk-ı Alâî", s. 24.

161 Meselâ, Ferid (Kam), a.g.m., s. 365; Ahmet Kahraman, "Ahlâk-ı Alâî" *DİA*, II, 15; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Ahlâk-ı Alâî" maddesi, I, 55; *İslâmîBilgiler Ansiklopedisi*, "Ahlâk-ı Alâî" maddesi, I, 107.

162 A.A., I, 10-11.

Muhsin adına Hüseyin-i Vâ'ız
Yâdigâr eyledi Ahlâk-ı Hasen

Pârîsî bâf idi târ-ü pûdî
Cümlesi oldı cû ahlâk-ı kühen

Eyledim tâze ter ol câmeleri
Zerkeş-i Rûmî-i zîbâyla men

Nükhet-i hulk Ali Pâşâ'dan
Oldı cûn Müşg feşân ceyb-i zemen

Bûy-i Lütfiyle muaattar kıldı
Âlemi zülf-i arüsân-i suhan

Eyledi bende Ali ahlâkın
Nâm a'lâsına a'lâ kamûdan

Lâcerem hatmine târîh anın
Oldı Ahlâk-ı Âlâyi ahsen

Kınalızâde bu beyitlerle eserini Semiz Ali Paşa'ya ithaf etmiştir. Ancak satır aralarında ahlâk ilminin şerefli ve yüksek bir ilim oluşuna atıf vardır. Nitekim bundan önce yer alan beyitlerde Kınalızâde kitabındaki ilmin en yüksek ilim olan ameli hikmetin üzerinde yükseldiğini belirtir. İlim alâ-yüksek kelimesinden türetilmiştir. O bunu şu beyitlerle açıklar:[163]

Nikât-ı hikmet ve esrâr-ı fenne
İdüp elfâz-ı pakiyle salâyı

Surûş meleği gaybı kûş câna
Didi adını Ahlâk-ı Alâyi

Arapça'da alâ "yükseklik, şeref" anlamındadır. Kınalızâde kitabına *Ahlâk-ı Alâî* adını vererek ahlâk ilminin yüksek ve şerefli bir ilim olması vurgulanmış olmaktadır. Ayrıca eserinin diğer ahlâk kitaplarından daha fazla kabul görmesini daha yüksek bir yerde olmasını da ummaktadır.[164] Kanaatimizce *Ahlâk-ı Alâî* adıyla Kınalızâde her ne kadar kitabını o sırada vezir-i azâm olan[165] Semiz Ali Paşa'ya ithaf ediyor görünse de

163 A.A., I, 10.
164 A.A., I, 10.
165 Ahlâk-ı Alâî ile ilgili kaynakların çoğunda Semiz Ali Paşa'nın o sırada Suriye Beylerbeyi olduğu söylenir. Meselâ bkz. Osman Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, s. 222; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*,

gerçekte bu adla ahlâkın yüksek ve şerefli bir ilim olmasına işaret etmekte ve Ali kelimesini bu amaçla kullanmaktadır.

D. Muhtevası

Ahlâk-ı Alâî kendisinden önce yazılan diğer ahlâk kitapları gibi Allah'a dua ile başlamaktadır.[166] Bu bölüm Peygamber (a.s.) ve Osmanlı padişahlarına dua ile devam etmektedir. Daha sonra müellif kitabı yazma sebeplerini açıklamakta ve kitabını ithaf etmektedir. Bundan sonra giriş bölümü başlamaktadır.[167] Bu uzun giriş bölümü kendi içinde üç bahse, bahisler de "makam" ve "emirlere" ayrılmaktadır. Bu bölümde genel olarak hikmet ilmi ve bölümlerinin tanıtıldığı, nefs ve nefsin güçleri ile hulk (huy) konusunun işlendiği görülür. Bundan sonra Kınalızâde'nin "kitap" adını verdiği üç ana bölüm yer alır.

Birinci kitap eserinin en hacimli kısmı olup ahlâk ilmine ayrılmıştır.[168] Müellif kitabın bu kısmında bâb adını verdiği dokuz bölümde faziletler, reziletler, bunların çeşitleri, fazilete benzeyen reziletler, adalet, fazileti kazanma yolları, faziletin korunması ve ahlâkî hastalıkların tedavisi konularını incelemektedir. Bu bölümü bir son söz ile bitirir.

İkinci kitap olan aile ahlâkıyla (Tedbîr-i Menzil) ilgili kısmında sekiz bölüm (bâb) vardır.[169] İlk dört bölüm aile, insanın aile içinde yaşamaya olan ihtiyacı, evin idaresi ve evin geçiminin temin edilmesi konularına ayrılmıştır.[170] Beşinci bölüm ise yedi ayrı alt bölüme ayrılmıştır. "Evlat ve ailenin terbiyesi" ana başlığında çocukların terbiyesi, söz söyleme ve yeme içme âdâbı, anne babaya saygı, hizmetçi ve kölelerin terbiyesi, köle satın almanın kuralları ve insanların memleketlerine göre mizaçları

---

s. 105; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Ahlâk-ı Alâî", I, 55; *İslâmîBilgiler Ansiklopedisi*, Ahlâk-ı Alâî maddesi, I, 107; Oysa Semiz Ali Paşa Mısır valisi olmuş ama hayatında hiçbir zaman Suriye Beylerbeyi olmamıştır. *Ahlâk-ı Alâî*'nin yazıldığı tarihlerde ise vezir-i azâmlık görevinde bulunuyordu. Bu belki de onun şakacı kişiliğine tarihin şakasıdır. Fakat bu heybetli ve şakacı insan kendisine ithaf edilen kitabın bittiğini göremeden 972/1565 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Tayyib Gökbilgin, "Semiz Ali Paşa", *İA*, I, 321; İ.H. Danişmend *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, 322, 335, İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 551-552.

166 A.A., I, 2-3.

167 A.A., I, 11-52.

168 A.A., I, 52-236.

169 A.A., II, 2-127.

170 A.A., II, 2-18.

hakkında bilgi verilmektedir.[171] Aile ahlâkı ile ilgili kitabın altıncı bölümünden itibaren sonuna kadar devlet ahlâkını ilgilendiren konular işlenmektedir.[172] Altıncı bölüm "ülkenin idaresi, memleketlerin zabtı, idarecilik kuralları ve ilâhî kanunlar" adını taşımakta ve fasıl adıyla iki alt bölüme daha ayrılmaktadır. Bunların ilkinde insanın birlikte yaşamaya olan ihtiyacı, diğerinde de sevgi konusuna yer verilmektedir. Yedinci bölüm ülke çeşitleri, sekizinci bölüm siyaset çeşitleriyle ilgilidir.

Ahlâk-ı Alâî'nin üçüncü kitabı ise devlet ahlakıyla ilgili olup Tedbîru'l-medîne başlığını taşımaktadır.[173] Ancak bu bölümün baş kısmında bâb, fasıl gibi herhangi bir ayırım yoktur. Burada âdil devlet adamında bulunması gereken özellikler ve uyması gereken kurallara yer verilmektedir. Bölümün sonuna doğru açılan iki bölümün ilkinde sultanlara hizmet edenlerin uyması gereken kurallar,[174] diğerinde de bütün insanlara muamele adı altında dost ve dostluk hakkında bilgi verilmektedir.[175]

Kitabın sonunda adet olduğu üzere "vasiyet" adıyla çeşitli tavsiyelere yer vermektedir. Kınalızâde kendisinin iki büyük kaynağından Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kitabını Eflatun'un Aristoteles'e nasihatiyle bitirdiğine, diğer önemli kaynağı Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'de buna Aristoteles'in İskender'e yazdığı *Sırr-ı Esrâr*'da[176] yer alan nasihatleri eklediğine işaret ederek, kendisinin de bu nasihatlere bazı tarikat şeyhlerinin vasiyet ve nasihatlerini eklediğini belirtir. Böylece bu anber kitabı miskle tamamlamış olacaktır.[177] Gerçekten Kınalızâde kitabının sonunda Eflatun'un Aristoteles'e vasiyetleri[178] ile Aristoteles'in İskender'e vasiyetlerine yer verir.[179] Kınalızâde daha sonra "adalet dairesi" adını verdiği bir daire şekli ekler.[180] Kitabın sonunun sonu adını verdiği bölümde ise tarikat şeyhlerinden Hoca Abdülhâlik Gucdüvânî'nin[181] nasihatlerine yer verir.[182] Bu kısma yaptığı diğer bir ilave de ise

---

171 A.A., II, 18-65.
172 A.A., II, 65-127.
173 A.A., III, 2-44.
174 A.A., III, 27-32.
175 A.A., III, 32-44.
176 Bu eserin Aristoteles'e ait olmadığı *Kitâb el-Siyâse fi Tedbîr el-Riyâse* adında uydurma bir eser olduğu hakkında bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294-299.
177 A.A., III, 44.
178 A.A.,.III, 44-46.
179 A.A., III, 46-49.
180 A.A., III, 49.
181 Hamid Algar, "Gucdüvânî Abdülhâlik" *DİA*., XIV, 169.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed'in vasiyetlerine yer verir.[183] Ancak bu nasihat oldukça kısadır. Daha sonra eserine dua ve bitiriş tarihi yazarak son verir.[184]

Ahlâk-ı Alâî ile ondan önce bu çizgide yazılmış kitaplar olan *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâli*'nin muhtevası karşılaştırıldığında büyük bir benzerlik görülmektedir. Fakat Kınalızâde diğer eserlerde karşılaşmadığımız kadar çok sayıda kaynağa müracaat ederek muhtevayı zenginleştirmiştir, bu amaçla bol bol örnekleme yoluna gitmiş ve bir çok hikayeler anlatmıştır. Anlatmak istediği şeylerin daha iyi anlaşılabilmesi için o güne kadar rastlanmayan bir biçimde şekil çizme yoluna gitmiş, adaletin hayatın diğer alanlarıyla nasıl sıkı bir bağ içinde olduğunu, adaletsiz hiç bir şeyin olmayacağını göstermeye çalışırken bunu bir daire şeması ile anlatmıştır.

Ahlâk-ı Alâî XVI. yy'ın edebi diline uygun yazıldığı için dili oldukça ağırdır. Düşünürümüz özellikle ilk başlarda edebî gücünü ortaya koyacak ağır bir üslubu tercih etmiş, görüşlerini sık sık beyit, mesnevi, rubaî, şiir adını verdiği manzumelerle özetlemiştir. Bu da metni anlamayı oldukça zorlaştırmakta ve eserin halktan çok seçkinler için yazıldığını hissettirmektedir. Ancak eserin felsefî bilgilerin verildiği veya kişisel ahlâkla, aile ve devlet ahlâkının işlendiği bölümlerde bu ağır ifadelerin oldukça hafiflediği ve metnin daha anlaşılır hale geldiği görülür. Hatırlanacağı üzere düşünürümüz *Ahlâk-ı Muhsinî* isimli eserin felsefî bir üslubu olmamakla beraber dili anlaşılır olduğu için halk arasında daha çok kabul gördüğüne dikkat çekmişti. Kınalızâde felsefî üsluptan fedakarlık etme niyetinde değildir. Nitekim eserini Tûsî ve Devvânî'nin kitapları gibi felsefî yanı hissedilecek şekilde yazmıştır. Ancak bu felsefî üslubun daha rahat anlaşılabilmesi için bu konuların işlendiği yerlerde müellifin oldukça sade bir dil kullanmaya özen gösterdiğini, bunları örnekler ve hikayelerle daha anlaşılabilir hale getirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Halbuki dua veya tasavvufî açıklamaların yer aldığı bölümler oldukça ağır ve anlaşılması gerçekten zordur. Bu da düşünürümüzün hem Tûsî ve Devvânî'nin eserleri gibi felsefî yönü olan, hem de Hüseyin Vâ'ız'ın eseri gibi herkesin anlayabileceği tarzda bir eser yazmaya, hem halka hem de seçkin zümreye hitap etmeye çalıştığını gösterir. Bir anlamda bu üç eserin zayıf ve güçlü yönlerini görmüş, güçlü yönlerinden hiç fedakarlık etmeden adeta halkında

182 A.A., III, 49-51.
183 A.A., III, 51.

anlayabileceği bir felsefe ve ahlâk kitabı yazmaya gayret etmiştir. Bu yaklaşım tarzı eserin kısa bir süre içinde niçin bu kadar yaygınlaştığı ve kabul gördüğünün de cevabıdır.

E. Kaynakları

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken kullandığı kaynaklara işaret ederken öncelikle onun ilk elden adını zikrettiği kaynaklara yer vereceğiz. Düşünürümüz bu konuda ketum davranmamış hemen hemen kullandığı bütün kaynaklarının isimlerini vermiştir. Adını anmadığı fakat bizim faydalandığını tespit ettiğimiz kaynakların da burada isimlerini anmaya çalışacağız. Ancak Kınalızâde'nin bizzat kendisinin müracaat etmeyip kaynakları vasıtasıyla ulaştığı ikinci el diyebileceğimiz eserler onun değil, faydalandığı kaynaklarının kaynağı durumunda olduğu için bunların tek tek adları anmak gereksiz ve bir ölçüde imkansızdır.

1. Felsefî Kaynakları

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazma amacını açıklarken üç kitabın adını zikretmişti. Bunlar Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Hüseyin Vâ'iz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'sidir. Düşünürümüz bu üç kitabın dördüncüsünü yazmayı istediğini belirterek temel kaynakları hakkında bize bilgi vermiştir. Ancak bu üç kitabın sonuncuna felsefî üslubu olmadığı düşüncesiyle Kınalızâde pek fazla rağbet etmemiş ve eserin diğer kısımlarında kaynak olarak kullanmamıştır.[185] İlk iki kitabı ise temel felsefî kaynağı olarak kullanmış, üslup ve muhteva olarak onlara benzeyen bir kitap yazmakta sakınca görmemiştir. Kınalızâde eserin içinde de yer yer atıflar, yer yer de nakiller yaparak bu iki düşünürün eserine başvurduğunu göstermiştir.

Kınalızâde eserin muhtelif yerlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla 47 defa Tûsî'nin,[186] 19 defa'da Devvânî'nin[187] adını kullanarak bunların görüşlerine yer verir

---

184 A.A., III, 52.
185 A.A., I, 8.
186 A.A., I, 8, 15, 20, 23, 25, 28, 30, 46, 55, 58, 60, 63, 76, 81, 82, 85, 86, 103, 104, 105, 106, 114, 119, 124, 129, 131, 161, 171, 207, 212, II, 4, 9, 38, 57, 66, 67, 70, 82, 86, 101, 112, III, 20, 40, 44.
187 A.A., I, 8, 67, 76, 88, 94, 97, 103, 106, 114, II, 47, 66, 67, 70, 77, 82, 86, III, 9, 44, 46.

veya eserlerinden nakiller yapar. Görüldüğü gibi Devvânî'nin de kaynağı olan Tûsî'ye ondan daha çok yer veren Kınalızâde amelî hikmeti ferdi ahlâk, aile ve devlet ahlâkı olarak ahlâk ilmi adı altında değerlendiren Tûsî ve *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserinden büyük oranda etkilenmiştir. Düşünürümüz genellikle Devvânî'ye Tûsî'de kapalı gördüğü yerleri açıklamak veya konuya dinî bir muhteva kazandırmak gereği duyduğu zamanlar başvurmuş gibidir. Bu sebeple Kınalızâde'nin esas kaynağının Tûsî olduğunu, Devvânî'yi ikinci kaynak olarak kullandığını, Devvânî aracılığı ile Tûsî'ye başvurmadığını söyleyebiliriz. Burada dikkat çekici bir nokta da Kınalızâde'nin başta adını vermesine rağmen Hüseyin Vâ'iz'in *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserini hiç kaynak olarak kullanmamasıdır. Felsefî nitelikli bir eser yazmayı düşünen Kınalızâde'nin bu eseri felsefî üsluba sahip olmadığı için beğenmediği hatırlandığında bunun sebebi rahatlıkla anlaşılabilir. Düşünürümüz sadece kitabının sonunda Abdülhalik Gücdüvânî'nin vasiyetini almak için müracaat etmiş bunun dışında kaynak olarak kullanmamıştır.[188] Ayrıntılı planların karşılaştırılmasında da görüleceği gibi Kınalızâde'nin temel kaynağı önce Tûsî sonra Devvânî'dir.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinden yaralanırken onlarda yer alan kaynakları da aynen tekrarlamıştır. Onun felsefî kaynakları olarak zikredebilecek Aristoteles[189], Eflatun,[190] Sokrat,[191] Empedokles,[192] Hermes,[193] Pisagor,[194] İbn Miskeveyh,[195] Kindî,[196] Fârâbî,[197] Câlinûs (Galen),[198] Hakim Ebrus (Bryson),[199] Diyojen,[200] Batlamyus,[201] Hakim Ebu Katûtîs[202] gibi isimler ve bunlarla ilgili görüş ve örnekler gerçekte onun ilk elden müracaat ettiği kaynaklardan olmayıp Tûsî ve Devvânî'de yer alan dolayısıyla onlar vasıtasıyla ulaştığı ikinci el kaynaklardır. Kınalızâde'nin bunlara bizzat başvurduğuna dair bir delil de elimizde yoktur. Aksine

188 A.A., III, 44.
189 A.A., I, 66, 67, 80, 82, 97, 112, II, 75, 84, 98, 101, III, 5, 27, 32, 44, 46.
190 I, 51, 97, 142, II, 6, 75, III, 37, 44.
191 A.A., I, 51, 97, 100, 123, 160, III, 32.
192 A.A., I, 51.
193 A.A., I, 51.
194 A.A., I, 51, 65.
195 A.A., I, 76, 85, 114, 134.
196 A.A., I, 158.
197 A.A., I, 186, II, 34, 66, 67.
198 A.A., I, 20, 53, 103, 142.
199 A.A., II, 4.
200 A.A., I, 97.
201 A.A., I, 51.

benzer örnekler ve görüşlerin aynı üslupla aynı konularda yer alması Kınalızâde'nin bu kaynaklara Tûsî ve Devvânî aracılığıyla ulaştığının göstergesidir. Bu, Kınalızâde'nin ilk kaynaklara ulaşamama gibi bir zaafı olduğunu gösterir. Kınalızâde'nin ikinci el kaynaklarıyla ilgili olarak değinmemiz gereken bir diğer konu da Tûsî ve Devvânî'den naklettiği kaynaklara fazlasıyla güvenip bunlara tekrar bakma ve inceleme gereği duymamasıdır. Nitekim bizzat kendisinin başvurmuş olduğu kaynaklarda işaret ettiği konuları ve yerlerini rahatlıkla tesbit edebildiğimiz halde Tûsî veya Devvânî'den nakledersk verdiği konuları ve yerlerini bulamadık. Bu Kınalızâde'nin ikinci el kaynak kullanmasının getirdiği bir başka eksikliktir.

Kınalızâde bizzat Tûsî ve Devvânî'de verilen bilgilerle yetinmeyerek başka kaynaklara da müracaat etmiştir. Fakat bu kaynaklardan bir kısmının adını vermez. Biz Tûsî aracılığıyla müracaat ettiği yerler dışında, nefs konusunda Kınalızâde'nin başta *Şifâ* olmak üzere İbn Sînâ'nın eserlerine başvurduğunu ve kendi nefs görüşünü ortaya koyarken ondan faydalandığını tesbit ettik.[203] Ayrıca Kınalızâde yine isim vermeden İbn Miskeveyh'in eserlerinden de direkt faydalanmıştır. Meselâ tekamül görüşlerini ortaya koyarken Türklerle ilgili İbn Miskeveyh'in düşüncelerine benzer görüşler orta koyması, onun gibi ufuk kelimesini kullanması veya bazı konuları açıklarken Tûsî'de yer almayan fakat İbn Miskeveyh'de yer alan görüşlere ve örneklere yer vermesi[204] onun adını anmadan direk İbn Miskeveyh'den faydalandığını gösterir. Bu benzerliklere konuların işlenmesi sırasında ayrıntılı olarak değinilecektir. Kınalızâde bunun dışında yine isim vermeden Ebu Bekir er-Râzî'nin görüşlerine de yer vermiştir.[205]

Kınalızâde bunlar dışında Saadettin Taftazânî'nin ve *Şerhu'l-makâsıd*[206] adlı kitabını kaynak olarak kullanmış, cismanî elem konusunda Fahreddîn er-Râzî mezhebinin görüşlerine yer vermiştir.[207]

202 A.A., II, 84, Hangi filozof olduğu tespit edilememiştir.
203 A.A., I, 46, 50, 142, 148, II, 4, 80; İbn Sînâ ile krş. A.A., I, 31-33; İbn Sina, *Şifâ,* en-Nefs, 34,58-82, 132-133; *Uyûnu'l-hikme*, s. 32, 36; *Mebhas*, 158-159, 161-163.
204 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.201-202, ç.170-171.
205 A.A., I, 46.
206 A.A., I, 50, 180.
207 A.A., I, 116.

2. Dinî Kaynakları

Kınalızâde'nin eserini diğer iki kaynağından farklı kılan hususlardan bir tanesi onun dini kaynaklara diğerleriyle kıyaslanamayacak ölçüde çok yer vermesidir. Gerçi Devvânî de İbn Miskeveyh ve Tûsî'ye nazaran daha fazla âyet ve hadise yer vermiştir. Ancak Kınalızâde bu konuda daha cömert davranmış görünmektedir. Kınalızâde konuların açıklanması sırasında tespit edebildiğimiz kadarıyla 95 adet âyete,[208] 94 adet hadise[209] yer verir. Bu sayı *Ahlâk-ı Nâsırî*'de 30 âyet ve 15 hadisken *Ahlâk-Celâlî*'de 47 âyet ve 88 hadistir.[210]

Görüldüğü gibi özellikle âyetleri Kınalızâde daha fazla kaynak olarak kullanmış, âyetlerin genellikle Arapça'sını verip Türkçe'sini açıklamayı tercih etmiştir. Hadislerde de çoğunlukla Arapça'sını verip Türkçe'sini açıklamış veya sadece Türkçe'sini vermiştir. Bu da hadislerin kaynağına ulaşma konusunda bizi oldukça zorlamıştır. Hadisler konusunda belirtmemiz gereken bir konu da Kınalızâde'nin mevzu hadislere veya hadis olarak meşhur olmuş haberlere yer vermesidir. Doğrusu onun gibi çok hadis ezberlemekle tanınan veya hadisle meşgul olup[211] bu konuda da bilgi sahibi olan birisinden bu konuda daha dikkatli ve titiz davranmasını beklerdik. Çünkü özellikle aile ahlâkı ile ilgili bir çok meselede ayetlerle beraber bu hadislere başvurmuş, açıklamalarında bunları delil olarak kullanmıştır. Kınalızâde'nin hadis konusundaki bir başka eksikliği de Gazzâlî veya İmam Mâverdî gibi alimlerden naklettiği hadisleri tenkite tabiî tutmayıp sahih hadis olarak aynen almasıdır. Nitekim bu hadislerin bir kısmını da sahih hadis kaynaklarında bulamadık.

Kınalızâde sadece Kur'an ayetlerine yer vermekle kalmayıp Tevrat'a[212] da atıfta bulunmakta; Hz. Adem,[213] Hz. Nuh,[214] Hz. İbrahim,[215] Hz. İsmail,[216] Hz. Davud,[217] Hz.

---

208 Ayetlerin yerleri için meselâ bkz. A.A., I, 2,3, 41, 61, 65, 73, 78, 88, 90, 112, 133, 144, 153, 167, 176, 184, 191, 196, 199, 212, 213, 226, 231, 135, II, 10, 13, 14, 25, 34, 41, 48, 51, 68, 70, 88, 98, 101, 106, 108, 112, 121, III, 4, 11, 24, 29, 38, 40.

209 Hadislerin yerleri için meselâ bkz. A.A., I, 3,4, 19, 32, 38, 56, 62, 94, 132, 160, 165, 191, 225, II, 6, 9, 14, 15, 18, 19, 28, 29, 48, 54, 61, 75, 91, 101, 115, III, 1,13, 23, 42.

210 Sayılar için bkz. Harun Anay, *Devvânî*, s. 244.

211 Ziriklî, *A'lâm*, IV, 265.

212 A.A., II, 69.

213 A.A., II, 71.

214 A.A., II, 71.

215 A.A., II, 61, 226.

216 A.A., I, 189.

Süleyman,[218] Hz. İsa[219] peygamberlerin sözlerine veya onlarla ilgili haberlere yer vermektedir.

Âyet ve hadisler dışında Hulefâyı Raşidin,[220] Hz. Ebubekir,[221] Hz. Ömer,[222] Hz. Ali,[223] Hz. Ayşe,[224] İbn Abbas,[225] Hz. Hamza,[226] Ebu Hureyre,[227] Hz. Bilâl,[228] İbn Mes'ud,[229] Zeyd İbn Haris,[230] Abdurrahman İbn Avf,[231]Hz. Hasan ve Hüseyin[232] Abdullah b. Cefer Tayyâr[233] gibi sahabelere atfettiği sözleri ve rivayetleri de Kınalızâde'nin kaynakları arasında sayabiliriz.

Sehy Abdullah et-Tusterî,[234] Sadreddin Konevî,[235] İbn Sîrîn,[236] İbrahim Havâs,[237] Necmeddin Kübra,[238] Şeyh Evhaduddîn Kirmânî,[239] Hoca Abdullah Ensârî,[240] Abdullah İbn Mübarek,[241] Hoca Semerkandî,[242] Cüneyd-i Bağdadî,[243] Mevlânâ Abdurrahman Câmî,[244] Beyâzıd Bestâmî,[245] gibi tasavvuf ehli ile Hasan Basri,[246] Seyyid Şerif Cürcânî,[247] Süfyân-ı Sevrî[248], Ebû'l-Musa el-Eşârî[249] gibi daha çok kelam

217 A.A., I, 149, 173, 184.
218 A.A., I, 124, 149, 173.
219 A.A., I, 113, 149, 173.
220 A.A., I, 117.
221 A.A., I, 135.
222 A.A., I, 97, 98, 101, 117, 141, 197, 202, II, 11, 20, 21, 62.
223 A.A., I, 74, 124, II, 13, 99.
224 A.A., I, 179, 185, 218.
225 A.A., I, 49.
226 A.A., I, 180.
227 A.A., I, 191, II, 27.
228 A.A., I, 185.
229 A.A., I, 231, 232.
230 A.A., II, 27.
231 A.A., I, 98.
232 A.A., I, 180-181.
233 A.A., I, 217, 218, 219, II, 17.
234 A.A., I, 147.
235 A.A., II, 85.
236 A.A., II, 46.
237 A.A., II, 101.
238 A.A., I, 142.
239 A.A., I, 151.
240 A.A., I, 67, 162.
241 A.A., I, 169, 201.
242 A.A., I, 98.
243 A.A., III, 27.
244 A.A., I, 98, 121, 142, 144, 151, II, 26, 83, 86, 100.
245 A.A., I, 48.
246 A.A., I, 188, 194, 196, 197, 198.
247 A.A., I, 106.
248 A.A., I, 232.
249 A.A., I, 184.

ilimlerindeki çalışmalarıyla tanınan alimler Ebu Hanife,[250] İmam Şâfiî,[251] İmâm Şa'bî[252] gibi fakihler, Emir Buharî,[253] Şeyh Vefâzâde,[254] Şeyhülislâm Ahmet Zendebil[255] gibi Osmanlı alimleri, düşünceleri veya kendilerine atfedilen haberlerle Kınalızâde'nin bu kitabında yer bulmuşlardır. Ayrıca Zeyne'l-Abidin,[256] İmam Necefî,[257] İmam Züfer,[258] İmam Şa'bî,[259] Ka'b İbn Zübeyr,[260] Tavus-ı Yumnî,[261] Hoca Efdala'd-dîn Kaşî,[262] Molla Ömer,[263]Şeyh Ali Müezzin[264] gibi alimlere atfettiği sözleri de bu gruba dahil edebiliriz.

Kınalızâde'nin kaynakları arasında İmâm Mâverdî ve onun *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* adlı eseri de vardır. Düşünürümüz İmâm Mâverdî ve eserine atıfta bulunarak onun görüşlerini kendi düşüncelerine delil olarak kullanmaktadır.[265] Kınalızâde tasavvuf ve zühd konusunda da Suhreverdi'nin *Avarifu'l-maârif*[266]adlı kitabını kaynakları arasında anar.

Kınalızâde'nin Tûsî ve Devvânî'den sonra en fazla yararlandığı kaynak Gazzâlî'dir. Tûsî ve Devvânî'de bulamadığı veya eksik kaldığına inandığı bilgileri Gazzâlî ile telafi etmeye çalışmıştır. Kimi zaman ona atıfta bulunarak, kimi zaman karşılaştırmalar yaparak, kimi zaman da direkt ondan nakiller yaparak 27 defa Gazzâlî'ye eserinde yer vermiş, bir defa da *İhyâ* adlı[267] eserine atıfta bulunmuştur.[268] Ancak ileride işaret edeceğimiz gibi o *İhyâ* dışında *Mîzânü'l-amel* adlı eserine de baş vurmuştur. Gazzâlî'nin Kınalızâde üzerindeki etkisi daha çok ahlâk ilmini dinîleştirme ve ahlâkî problemlere âyet, hadis veya din büyüklerinin bakış açılarından çözümler

---

250 A.A., I, 168-169, II, 107.
251 A.A., II, 8.
252 A.A., I, 190.
253 A.A., I, 227, II, 6.
254 A.A., I, 97.
255 A.A., I, 99-100.
256 A.A., II, 15.
257 A.A., I, 190.
258 A.A., I, 168.
259 A.A., I, 190.
260 A.A., I, 184.
261 A.A., I, 121.
262 A.A., I, 138.
263 A.A., III, 11, 12.
264 A.A., II, 51.
265 A.A., II, 8, 27.
266 A.A., I, 24, 50, 207-208, II, 78.
267 A.A., I, 180.
268 A.A., I, 32, 53, 55, 114, 116, 119, 148, 162, 171, 173, 174, 179, 180, 183, 184, 189, 193, 197, 198, 201, 203, 213, 227, 229, 233, II, 34, 50.

bulma konusunda kendisini hissettirmektedir. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî tarafından ahlâk ilmine dahil edilmeyen -dilin afetleri konusunda olduğu gibi- bazı meseleleri ahlâk ilminin problemleri arasında değerlendirmiş, bu ve diğer ahlâkî hastalıkların tedavisinde Gazzâlî'nin önerilerine de yer vermiştir. Gazzâlî'nin yaklaşımlarının Kınalızâde üzerindeki etkisine konuların incelenmesi sırasında daha sonra değinilecektir.

3. Edebî, Tarihi ve Diğer Kaynakları

Ahlâk-ı Alâî'nin en zengin yönünü edebi içeriği ve şiirler meydana getirmektedir. Üç dilde şiir yazmakla meşhur olan Kınalızâde şairliğini burada da devreye sokmuş ve yer yer görüşlerini şiir diliyle anlatmayı tercih etmiştir. Ahlâk-ı Nâsırî'de 17, Ahlâk-ı Celâlî'de 72 şiir yer alırken[269] Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'sinde bunlarda kıyaslanamayacak kadar çok sayıda şiir vardır. Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'nin beyt, rubaî, rubaiyye, mesnevî, mısra, manzum, şiir, kıt'a, arabiye adıyla neredeyse her sayfasında ve her konu ile alakalı bir veya bir kaç şiire yer vermiştir. Kitabın tamamında yaklaşık 528 manzum kısım sayabildik. Bu manzumelerden bir kısmını Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'den nakletmiştir. Fakat yine de bu sayı gerçekten çok büyük bir rakamdır ve *Ahlâk-ı Alâî* benzerlerinden sadece bu edebî zenginliği ile bile ayrılabilir.

Kınalızâde'nin verdiği şiirlerin bir kısmı, Arapça, bir kısmı Farsça bir kısmı da Türkçe'dir. Kınalızâde "*ben fakir demişti ki,*" "*fakir didi ki*" "*fakir nazm itmiştim*"[270] veya "*bizde deriz ki*" ifadeleriyle bazı şiirlerin kendisine ait olduğuna işaret eder. Molla Abdurrahman Câmî[271], Şeyh Sâdi Şîrazî ve *Gülistan* adlı eseri[272] Hafız,[273] Ömer Hayyâm,[274] Mevlânâ İbn Yemin[275] Mütenebbî,[276] Ebi'd Âmirî[277] gibi bir kısım şairlerin manzumelerini adlarıyla beraber verir. Bir kısmının ise şairi meçhuldür.

---

269 Harun Anay, *Devvânî*, s. 246.
270 Meselâ bkz. A.A., I, 35, 36, 104.
271 A.A., I, 98, 121, 142, 151, II, 26, 83, 86, 100.
272 A.A., I, 93, 104, 228, II, 29, 33, 34, 61, 68, 74, 92, 95, 98, 101, III, 28, 38.
273 A.A., I, 142, 143, 205, 228, II, 61.
274 A.A., I, 27, 205, 207.
275 A.A., I, 41, 143.
276 A.A., I, 201, II, 56.
277 A.A., I, 185.

Zeynüddîn Havvâfi'nin *Vasayâyı Kudsiye,*[278] Şeyh Necmeddîn Râzî'nin *Mirsâdu'l-ibâd,*[279] Kâdı Muhsin Tenûhî, *el-Müstecâd min fi'lâti'l-ecvâd,*[280] Kâdı Bahaeddîn İbn Şedâd'ın *Sîret-i salâhıyyetih,*[281] Şeyh İmâm Ebû Üsame'nin *Ezhâr-ı Ravzateyn fî İhtiyârıdl-devleteyn,*[282] Mes'ûdî'nin *Murûcü'z-zeheb*[283] kitaplarını müellifleriyle birlikte anarken, yazarlarını tespit edemediğimiz *Kaside-i Firâset, Şirâu'r-rekâik,*[284] *Menâkıb-ı Mevlevî,*[285] *Reşehâd,*[286] *Şâhnâme-i Firdevsî-i Tûsî*[287] ve *Kitâb-ı Tâcî*[288] adlı eserleri veya eserlerini anmadan İbn Esir,[289] İbn Şâme,[290] İbn Hallikân'ı[291] kaynakları arasında zikreder.

Kınalızâde'nin bu kaynaklar dışında İskender,[292]Cengiz Han,[293] İbn Haccâc,[294] Kisrâ,[295] Seyfu'd-devle,[296] Yezid,[297] Timurlenk,[298] Sultan Selâhaddin,[299] Sultan Saîd Nureddîn Şehîd,[300] Ömer İbn Abdülaziz[301] ile Osmanlı sultanları Sultan Murad,[302] Yıldırım Beyazıd ve kardeşi Musa,[303] Fatih Sultan Mehmed,[304] Sultan Beyazıd,[305]

---

278 A.A., I, 232.
279 A.A., II, 51.
280 A.A., I, 222.
281 A.A., II, 94.
282 A.A., II, 94.
283 A.A., III, 18.
284 A.A., II, 59, 60, 65.
285 A.A., I, 144.
286 A.A., II, 79.
287 A.A., II, 19.
288 A.A., III, 22.
289 A.A., I, 223, III, 12; İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali ibn Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezerî, *Târih el-kâmil* adlı eserin sahibi, bkz. S. Günaltay, *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, s.151-163.
290 A.A., III, 12; Şihabeddin Ebu Şâme Abdurrahman İbn İsmail, *Kitâb el-Ravzateyn fî Ahbâr el-Devleteyn* adlı kitabın sahibi. Nureddîn Şehid ile S. Eyyûbî dönemlerinin ayrıntılı tarihidir. Bkz. Ş. Günaltay, a.g.e., s.166-168.
291 A.A., III, 12. *Vefeyat el-A'yân ve Enbâiz'z-zaman* adlı eserin sahibi, bkz. Ş. Günaltay, a.g.e., s. 189-191.
292 A.A., II, 50, III, 5, 27, 46.
293 A.A., II, 61, 74, 116, III, 26.
294 A.A., II, 16.
295 A.A., II, 20-21, III, 8.
296 A.A., I, 186, II, 115.
297 A.A., I, 180.
298 A.A., II, 119, III, 19.
299 A.A., II, 12.
300 A.A., III, 11,16.
301 A.A.,.I, 117, 199, 206, II, 112, 118.
302 A.A., III, 27.
303 A.A., II, 116.
304 A.A., I, 210, II, 115.
305 A.A., II, 28.

Yavuz Sultan Selim[306] ve Kanuni Sultan Süleyman[307] hakkında anlattığı hikayeleri ve onlara atfettiği sözleri de bu grup içinde değerlendirebiliriz.

Kınalızâde'nin atıfta bulunduğu veya görüşlerine, sözlerine ve şiirlerine başvurduğu daha bir çok isim zikredilebilirse de biz bu kadarını vermekle yetineceğiz.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sini kaynakları ve muhtevası itibariyle tekrar değerlendirdiğimizde sadece *Ahlâk- Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'nin bir kopyası, şerhi veya haşiyesi sayılamayacağı açıktır. Kınalızâde eserin yazımında ve felsefî plana oturtulmasında Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinden faydalanmıştır. Fakat onlardan aldığı bilgileri -konuların incelenmesi sırasında ayrıntılı olarak açıklayacağımız gibi- kendi düşünceleri doğrultusunda tekrar değerlendirmiş, kendi görüşleri çerçevesinde bir kısmını almış, bir kısmını almamış, bir kısmını ise nakletmiş fakat onların görüşlerine karşı kendi düşüncelerini dile getirmiştir. Bazı konulardaki açıklamalarını ise eksik bularak kendisi ilaveler yapmıştır. Bunlara örnek verecek olursak Kınalızâde Tûsî'nin verdiği ilim çeşitlerinin tamamını almamış, sadece ahlâk ilmiyle alakalı gördüğü yerleri almıştır. Nefs konusunda Tûsî ve Devvânî'de yazılanları eksik bularak İbn Sînâ'nın eserlerine müracaat etmiş ve diğerlerinden kısmen farklı bir nefs düşüncesi ortaya koymuştur. Ahlâkî hastalıklar ve tedavisi konusunda da Tûsî ve Devvânî'yi yeterli bulmayarak Gazzâlî'ye başvurmuş, onun daha ziyade tasavvuf ve zühd ahlâkı içinde değerlendirilebilecek görüşlerini felsefî tabana oturtmaya çalışmıştır. İslâmın ahlâksızlık olarak yorumladığı bazı kötü huyları da ahlâkî hastalık olarak değerlendirmiş ve felsefî ahlâk düşüncesine dahil etmiştir. Kendisinden önceki düşünürlerin adalet konusunda birbiriyle çelişen görüşlerini tekrar inceleyerek çelişkiyi ortadan kaldırmıştır. Kınalızâde -Tûsî ve Devvânî'nin- aksine kız çocuklarına okuma ve yazma öğretilmesi gerektiğini savunmuş, bu konuda sahabe ve çeşitli alimlerle ilgili örnekler vermiştir. Aile ahlâkı içinde köle alıp satma, insanların mizaçları gibi konuları incelemiş, devlet ahlâkı ile ilgili bazı konuları aile ahlâkının içine yerleştirmiştir. Ayrıca zühd konusunda Tûsî ve Devvânî zühde karşı bir tavır sergilerken Kınalızâde zühdü savunmuş, toplum için zahidlerin dualarını insanların emeklerinden daha değerli tutmuştur. Toplumun en üst tabakasına alimleri yerleştirmiş, devlet ahlâkı ile ilgili

306 A.A., II, 115, 120.
307 A.A., I, 131, 222, 105.

görüşlerini dile getirirken daha gerçekçi davranmıştır. Oysa *Ahlâk-ı Alâî*'den önce ve sonra yazılan ahlâk kitaplarının büyük bir çoğunluğu Tûsî ve Devvânî'nin tercümesi veya şerhi diyebileceğimiz tarzda kısa açıklamaları içeren kitaplardır. Nitekim zaman zaman atıfta bulunacağımız Muhyi-î Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eseri kanaatimize göre Tûsî'nin kısaltılmış Türkçe tercümesidir.

Tüm bu saydıklarımız dikkate alındığında Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken bu konuda yazılan en son kitap yazma avantajıyla kendisine ulaşan bütün bilgileri ve büyük kültürel mirası engin birikiminin ışığında tekrar değerlendirdiğini ve felsefî, dini ve tasavvufî yönünü ihmal etmeden yeni bir eser meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple *Ahlâk-ı Alâî* kendi çağının şerh ve hâşiye yazma geleneği içinde orijinal bir eser, Kınalızâde de iyi bir ahlâk bilgini ve düşünürü olma sıfatını hak etmiştir kanaatindeyiz.

F. Nüshaları ve *Ahlâk-ı Alâî* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Ahlâk-ı Alâî'nin bilgisayar kayıtlarına geçmiş Türkiye kütüphanelerinde 79, İstanbul kütüphanelerinde 70 adet yazma nüshası mevcuttur. Avrupa kütüphanelerinde de yazma nüshalarının olduğu belirtilmiştir.[308]

Müellif nüshasının nerede olduğu belli değildi ise de bilgisayar kayıtlarında Bursa Bölge Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi bölümünde kayıtlı 519 demirbaş, 297.8 tasnif numaralı 973 tarihli *Ahlâk-ı Alâî* müellif hattı olarak geçmektedir. Bu nüsha üzerinde der kenarların bulunması, bunlardan bir kısmının araya yerleştirileceğine veya ilave edileceğine işaret edilmesi müellif hattı olması ihtimalini güçlendirmektedir. F. Babinger'in Râgıb Paşa kütüphanesinde olduğunu iddia ettiği nüshanın müellif hattı olması kaynakların da ifade ettiği gibi yazılış tarihinin 1007 olması sebebiyle imkansızdır.[309] İstanbul kütüphanelerindeki en eski yazmalar 973 tarihinde Hüseyin b. Veli tarafından yazılan Topkapı Kütüphanesinde,[310] Ahmed b. İsa tarafından 978 tarihinde yazılan İstanbul merkez Kütüphanesinde,[311] Derviş Mehmed Ahlâkî tarafından

308 A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 710.
309 A. Adıvar, a.g.m., s. 710; Ahmet Kahraman "Ahlâk-ı Alâî" *DİA*, II, 15.
310 Bkz. Topkapı Ktb. Revan köşkü, no. 389.
311 bkz. İstanbul Merkez Ktb. Demirbaş no. 5605, tasnif no. 170.

982 tarihinde yazılan Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.[312] Burada bir konuya dikkat çekmek istiyoruz. Bilgisayar kayıtlarında müstensihi belli olmayan 973 tarihli bir çok yazma nüsha ile karşılaştık. Bunlar üzerinde yaptığımız incelemelerde bu kitapların müstensihlerinin kendi isimlerini yazmadıkları gibi istinsah yaptıkları tarihleri de belirtmediklerini, bu sebeple eserlerin yazılış tarihlerinin Kınalızâde tarafından verilen tarih olarak geçtiğini gördük. Bu nüshaların tarihlerinin daha sonraları olması ve kayıtlara tarihsiz olarak geçirilmesi gerekirdi.

Ahlâk-ı Alâî Mehmed Ali Paşa'nın yardım ve arzusuyla Şevval 1248/1833 Şubat ayında Mısır'da Bulak Matbaasında basılmıştır. Eserin ilk tashihini Sadullah Said Efendi, son tashihini Abdülvehhâb Dağıstânî yapmıştır.[313] Daha sonra müstakil olarak 1288/1871 tarihinde Bursa Vilayet Matbaasında tekrar basılmıştır.[314]

Ahlâk-ı Alâî'nin İstanbul'da Venedik Sefareti tercümanı Ciovanni Medua tarafından yapılan bir tercümesi Bonn Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır.[315] Bu tercümeden G. B. Toderini *Letteratura Turchesca*(Venedik, 1787), 1850 de R. Reiper *Stimmen Aus Dem Morgenlande* ve Breslau'da 1848'de *Das Capitel von der Freigebiğkeit* adı ile söz edilmektedir.[316]

Ahlâk-ı Alâî daha sonraları kısaltılmıştır. Bunlar Osmanzâde Ahmed Tâib 'in *Hülâsatü'l-ahlâk'ı* (İstanbul, 1323) ile Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi'nin önce *Bergüzâr* (Girit-Hanya, 1291) daha sonra *Bergüzâr-ı Ahlâk* (İstanbul, 1315, 1318) adıyla basılan kitaplarıdır.[317] Bunların her ikisinin de kütüphanelerde nüshaları vardır.

Ahlâk-ı Alâî Latin harfleriyle iki ayrı cilt halinde basılmıştır. *Ahlâk-ı Alâî*'nin birinci kitabı Ahlâk adıyla Hüseyin Algül, ikinci ve üçüncü kitabı Devlet ve Aile Ahlâkı adıyla Ahmet Kahraman tarafından baskıya hazırlanıp Tercüman 1001 Temel Eser serisi

312 Bkz. Süleymaniye Ktb. Hamidiye Bölümü, demirbaş no. 626, tasnif no. 297.8.
313 A.A., III, 52.
314 H. Öztürk, a.g.e., s. 68.
315 M. A. Aynî, a.g.m., s. 95; A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" *İA.*, VI, 710.
316 A. Adıvar, a.g.e., s. 710.
317 A. S. Levend, "Ahlâk Kitaplarımız", s. 97; A. Kahraman, "Ahlâk-ı Alâî" *DİA*, II, 16.

içinde yayınlanmıştır.[318] Ancak her iki kitapda bir çok eksikleri bünyesinde barındırmaktadır.

Kınalızâde ve *Ahlâk-ı Alâî* üzerinde bizden önce de bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bunlar; Muhterem Aktuğ'un hazırladığı *Kınalızâdeler* adlı lisans tezi,[319] Hasan Aksoy'un hazırladığı *Kınalızâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmi ve Edebî Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları* adlı mezuniyet tezi,[320] Ali Köse'nin hazırladığı *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-menzil'de Eğitim* adlı yüksek lisans tezidir.[321] Hüseyin Öztürk'ün hazırladığı *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile* adlı doktora tezi daha sonra basılmıştır.[322]

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si kendisinden sonra yazılan ahlâk kitaplarına da kaynaklık etmiştir. Mülkiye ve İdadilerdeki öğrencilere ders kitabı olması için yazılan Abdurrahman Şeref Bey'in *İlmü'l-Ahlâk* isimli eseri bunlardan birisidir.[323] Bugünlerde yazılan ahlâk kitaplarının bazılarında da *Ahlâk-ı Alâî*'den bazı bölümlerin alındığına şahit oluyoruz.[324]

Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si büyük bir ilgi görmüş, bizzat ders kitabı olarak okutulmamakla beraber[325] Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar okutulan bütün ahlâk kitaplarına kaynaklık etmiştir.[326] Doğrudan *Ahlâk-ı Alâî* yerine onun muhtasarı

---

318 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk*, baskıya haz. Hüseyin Algül, basım yeri ve yılı yok. Amlf, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, baskıya haz. Ahmet Kahraman, baskı yeri ve yılı yok.

319 Muhterem Aktuğ, *Kınalızâdeler*, Basılmamış Lisan Tezi, İstanbul, 1949.

320 Hasan Aksoy, *Kınalızâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmi ve Edebî Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları*, Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul, 1976.

321 Ali Köse, *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-menzil'de Eğitim*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988.

322 Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi*, Ankara, 1991.

323 Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-ahlâk*, İstanbul, 1316.

324 M. Hâdimî, Alî b. Emrullah, *İslâm Ahlâkı*, İstanbul, 1992, (On dördüncü baskı), Bu kitabın 119-162. Sayfalar arası *Ahlâk-ı Alâî*'den alıntıdır. Ancak kitabı hazırlayan Hakîkat yayıncılık parantez içinde kendi yorumlarına yer vermiştir. Bkz. Anılan sayfalar.

325 Bazı kaynaklar bunu iddia ediyorsa da biz medreselerin ders ve kitap programlarında *Ahlâk-ı Alâî*'nin ders kitabı olarak okutulduğuna dair bir kayda rastlayamadık. "Ahlâk-ı Alâî", İslami Bilgiler Ansiklopedisi, I, 107.

326 A. Adıvar, a.g.m., s. 710; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 105; A. Kahraman, a.g.m., s.15; *Atilla Özkırımlı Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Ahlâk-ı Alâî" mad. I, 47.

olan *Bergüzâr-ı ahlâk* ve Abdurrahman Şeref Bey'in *İlmü'l-Ahlâk* kitaplarının idadilerde, *vezâifü'l-etfâl* türü kitaplar rüşdiyelerde ahlâk kitabı olarak okutulmuştur.[327]

[327] Nafi Atuf (Kansu), "Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâkı ve Terbiyesi", *Terbiye mecmuası*, VII; no. 36, s. 258.

V. *AHLÂK-I NÂSIRÎ*, *AHLÂK-I CELÂLÎ* VE *AHLÂK-I ALÂÎ*'NİN AYRINTILI PLANLARININ KARŞILAŞTIRILMASI[1]

***Ahlâk-ı Nâsırî*'nin** (yt. 633/1236)	***Ahlâk-ı Celâlî*'nin** (yt. 874-883/1469-78)	***Ahlâk-ı Alâî*'nin** (yt. 973/1565)
- Dibâce (önsöz) (s.33-35).	-(Tanrı'ya dua ve Hz. Peygambere'e salât ve selam) (s.2-3).	-Dua (s.2-3).
-Eserin telif sebebi ve Kuhistan hakimine övgü (s.35-37). -Fasl: Giriş (s.37-44) -Eserin planı (s. 41-44).	-Sultana dua ve övgü -Telif sebebi ve şehzâdeye övgü (s.25-31). Matla' (Giriş) (s.19-47) Tenvir (İnsanın halifeliği) (s.25-31). Tabsıra (halifeliği gerçekleştirecek olan amli hikmetin en faydalı ilim olduğu vs.) (s.31-36). Keşf-i Gıta (huyların değişip değişmeyeceği) (s.36-47).	-Osmanlı sultanlarına övgü ve eserin telif sebebi (s.3-11). -Mukaddime (Giriş) (s.11-52). -Birinci Bahis (Amelî Hikmetin tarifi) (s.11-16). -İkinci Bahis (Amelî Hikmetin Faydası) (s.16-22). -Üçüncü Bahis (Amelî hikmetin üç bölümünün konularını açıklamak)(s.22-23). -I. Makam (nefs-i nâtıkanın ne olduğunu açıklamak) (s.23-26). -II. Makam (Nefs-i nâtıkanın bakî olduğu hk.) (s.26-28). -III. Makam (Nâtık nefsin kuvvetleri hk.) (s.28-37). -I. Emir (İnsanın birleşik unsurların en şerefli varlık olması hk.) (s.37-44). -II. Emir (Nâtık nefsin kemal ve noksanını açıklama) (s.44-52).
BİRİNCİ MAKALE: FERDÎ AHLÂK (Tehzîb-i Ahlâk) (s.47-202).	**BİRİNCİ LÂMİ': FERDÎ AHLÂK** (Tehzîb-i Ahlâk) (s.47-191).	**BİRİNCİ KİTAP:** (İlm-i Ahlâk beyanındadır.) (s.52-236).
1. Kısım: İlkeler hk. (s. 47-100).	1. Lem'a: Güzel huylar (mekârim-i ahlâk) (s.48-57).	1. Bâb: Huyun kısımlarına bölünmesi, erdem ve rezilet çeşitleri (s.53-57).
2. Fasl: Bu ilmin konu ve ilkeler (s.47-48).	2. Lem'a: Erdemler (s.57-59)	2. Bâb: Erdemlerin altında yer alan tâlî erdemler (s.57-63).

---

[1] *Ahlâk-ı Nâsırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'nin planları ve konu başlıklarının tercümesinde şu eserden faydalanılmıştır. Bkz. H. Anay, *Devvânî*, s .238-240.

3. Fasl: İnsan nefsinin melekeleri ve diğer melekelerden farkı (s.56-59).	3. Lem'a: Tâlî Erdemler (s.59-77). -Tenvir (hikmet erdemi) (s. 76-77).	3. Bâb: Erdemlerin zıttı olan rezilet çeşitleri (s.63-69)
4. Fasl: İnsanın varlıkların en üstünü olduğu (s.59-65).	4. Lem'a. (rezilete benzeyen huylar) (s.77-86).	4. Bâb: Erdemlere benzeyen reziletlerin ayrılması (s.69-75)
5. Fasl: İnsan nefsinin yetkinlik ve eksiklik olduğu (s.65-68).	5. Lem'a: (Erdemlerin zıttı olan reziletler) (s.87-94).	5. Bâb: Adalet erdemi (s.75-80)
6. Fasl. Nefsin yetkinliğinin hangi şeyde olduğu ve bu konuya muhalefet edenleri, uyarma (s.69-80).	6. Lem'a: Adalet erdeminin üstünlüğü (s.94-122) -Tabsıra (Musikîde oranlar hk.) (s.98-111). -Tabsıra (Adâlet hk.) (s.111-115) -Hikâye (Melik Şah İle Cüveynî arasında geçen hikaye) (s.115-120) -Tenvir (Adalet hk.) (s.120-122)	6. Bâb: Erdemlerin (adalet erdeminin) kısımları (s.80-86).
7. Fasl: Yetkinliğe ulaşma gayesi olan iyi ve mutluluk (s.80-106).	7. Lem'a: Adalet Türleri (s.122-128) -Tenvir (Adalet-sevgi ilişkisi) (s.128).	7. Bâb: Erdemlerin ve mutluluğun kazanılması için yol (s.86-92).
2. Kısım: Gayeler hk. (s.101-106).	8. Lem'a: Erdemlerin kazanılması (s.128-134).	8. Bâb: Erdemleri devamını sağlama (hıfz-ı sıhhat-i nefs) (s.93-104).
1. Fasl: Huyun tanımı, gerçekleği ve huyların değişebileceği (s.101-106).	9. Lem'a: Koruyucu hekimlik (hıfz-ı sıhhat-i nefs) (s. 134-144).	9. Bâb: Nefsin hastalıklarının tek tek açıklanması (s.104-235).
2. Fasl: Ahlâk ilminin en üstün sanat olduğu (s.106-108).	10. Lem'a: Ahlâkî hastalıkların tedavisi (s.144-191). -İşrâk (hayvânî ve nefsânî aşk hk.) (s.181-186).	-Birinci Kitabın sonu (hâtime) (s.235-236).
3. Fasl: Güzel ahlâktan ibaret olan erdem çeşitleri (s.108-111).		
4. Fasl: Tâlî erdemler (s.112-117).		
5. Fasl: Erdemlerin zıttı olan reziletler (s.117-122).		
6.Fasl: Erdem ile erdeme benzeyen haller arasındaki farklar (s.122-131).		
7. Fasl: Adaletin diğer erdemlere üstünlüğü ve bölümleri (s.131-149).		
8. Fasl: Erdemlerin kazanılması ve mutluluk mertebeleri (s.149-155).		
9. Fasl: Koruyucu hekimlik (s.155-167).		

10. Fasl: Ahlâkî hastalıkların tedavisi (s.167-202).		
İKİNCİ MAKALE: AİLE AHLÂKI (Tedbîr-i Menâzil) (s.205-244).	**İKİNCİ LÂMİ': AİLE AHLÂKI** (Tedbîr-i menzil) (s.191-228).	**İKİNCİ KİTAB: AİLE AHLÂKI** (Tedbîri'l-menzil) (s.2-127).
1. Fasl: Aileye ihtiyaç ve aile fertleri (s.205-210).	1. Lem'a: Aileye olan ihtiyaç (s.191-194).	1. Bâb: Eve ve aile bireylerine ihtiyaç (s.2-4)
2. Fasl: Yiyecek ve malların yönetimi (s.210-215).	2. Lem'a: Yiyecek ve malların yönetimi (s.194-200).	2. Bâb: (Evin reisinin durumu) (s.4-5).
3. Fasl: Aile fertlerinin yönetimi (s.215-222).	3. Lem'a: Aile yönetimi (s. 200- 206).	3. Bâb: Evin idaresi (s.5-7).
4. Fasl: Çocukların yönetimi (s.222-240).	4. Lem'a: Çocuk yönetimi (s.206-220). -Konuşma âdâbı (s.214-217). -Oturup kalkma âdâbı (s.217-2189 -Yemek yeme âdâbı (s.218-220).	4. Bâb: (İnsan erzak toplamak zorundadır.) (s.7-18).
5. Fasl: Hizmetçi ve kölelerin yönetimi (s.240-244).	5. Lem'a: Ana baba haklarına riayet (s.220-223).	5. Bâb: Eşlerin ve çocukların terbiyesi (s.18-30). -Bâb: Çocukların terbiyesi (s.30-39). -Bâb: Söz söylemenin âdâbı (s.39-43). -Hareket ce sukun âdâbı (s.43-46). -Bâb: Yeme içme âdâbı (s.46-48) -Bâb: Anne baba âdâbı (anne babaya saygı) (s.48-52). -Bâb: Hizmetçilerin terbiye ve hizmet âdâbı (s.52-55). -Bâb: Köle ve cariye satın almanın vasiyeti (s.55-58). -Bâb: Çeşitli zümrelerin huyları (s.58-65).
	6. Lem'a: Hizmetçilerin yönetimi (s.223-228).	6. Bâb: Ülke yönetimi (Tedbîr-i müdün) (s.65-104). -1. Fasıl: İnsanın soyal hayata ihtiyacı ve bu ilmin şerefi (s.66-78). -2. Fasıl: Sevgi (s.78-104).
		7. Bâb: Ülkelerin Siyaseti (s.104-112).
		8. Bâb: Melikin siyaseti ve meliklik âdâbı (s.112-127)

ÜÇÜNCÜ MAKALE: SİYASET FELSEFESİ (Siyaset-i müdün) (s.247-344).	**ÜÇÜNCÜ LÂMİ': SİYASET FELSEFESİ VE DEVLET BAŞKANLIĞI** (Tedbîr-i müdün ve rüsûm-ı pâdişâhî) (s.228-321).	**ÜÇÜNCÜ KİTAB: DEVLET AHLÂKI** (İlm-i Tedbîr-i medîne) (s.2-52)
1. Fasl: İnsanın toplumsallığa ihtiyaçı ve siyaset felsefesinin önemi (s.247-258).	1. Lem'a: İnsanın toplumsallığa ihtiyaçı ve siyaset felsefesinin önemi (s.228-238).	-(Kamil padişah maharetli doktor gibidir.) (s.2-7). -(Adaletin kanunları ve adil padişahın uyması gereken kurallar) (s.7-27).
2. Fasl: Toplulukların birbirleriyle ilişkisinde gerekli olan sevginin üstünlüğü ve çeşitleri (s.258-279)	2. Lem'a: Sevginin üstünlüğü (s.238-260).	
3. Fasl: Toplum çeşitlerile devlet ve ülkeye (müdün) dair (s.279-300).	3.Lem'a: Devlet ve ülke çeşitleri (Aksâm-ı medîne) (s.260-268).	
4. Fasl: Devlet başkanlarının yönetimi ve nasılş davranacakları hk. (s.300-314).	4. Lem'a: Devlet başkanının yönetimi ve nasıl davranacağı hk. (s.268-299).	
5. Fasl: Hizmetçilerin yönetimi ve devlet başkanlarına bağlı kişilerin yönetimi (s.314-321).	5. Lem'a: Devlet başkanının yakınlarının ve devlet görevlilerinin sultanlarla nasıl ilişkide bulunacakları (s.299-306).	-Bâb: (Sultanlara yakın olanların âdâbı) (s.27-32).
6. Fasl: Dostluğun erdemi ve dostlarla ilişkiye dair (s.321-334).	6. Lem'a: Dostluğun erdemi ve dostlarla ilişkinin esasları (s.306-313).	-Bâb: (Bütün insanlara muamele) (s.32-44).
7. Fasl: Halk tabakaları ile ilişki (s.334-341).	7. Lem'a: Halk tabakalarıyla ilişki (s.313-321).	-Kitabın sonu (s.44).
	-Mağrib: Ekler (levâhık) (s.321-337):	
8. Fasl: Eflatun'un vasiyeti (s.341-344).	1. Simet: Eflatun'un nasihatleri (s.322-325). 2. Simet: Aristo'nun (İskender'e) nasihatleri (s.325-332).	-Eflatun'un vasiyeti (s.44-46). -İlk Muallim Aristoteles'in vasiyeti (s.46-49).
	-(Sonuç) (Sultan ve şehzâdeye övgü) (s.332-337).	-Adalet Dairesi (s.49).
		-Kitabın sonunun sonu (Abdülhâlık Gücdivânî'nin vasiiyeti) (s.49-51). -Sonların sonuna ilave -(Mevlânâ Celâleddîn'in vasiyeti) (s.51). -(Dua) (s.51-52). -(Yazılış tarihi) (s.52). -(Basılış Tarihi) (s.52).

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİ



İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİ

I. AHLÂK İLMİNİN TANIMI VE İLİMLER ARASINDAKİ YERİ

A. Hikmet (Felsefe) ve Kısımları

Aristoteles'in ilimleri teorik, pratik ve poetik olarak üçe ayırmasıyla[1] başlayan ilimler tasnifi yapma geleneği, müslüman düşünürler tarafından da devam ettirilmiştir. Fârâbî İslâm düşünce tarihinde ilk defa ilimler tasnifi yapan filozoftur. Her ne kadar Kindî'nin *Kemmiyyetü'l-kütüb*[2] adlı risalesinde Aristoteles'in eserlerinden ilimler tasnifine, dolayısıyla ahlâk ilminin ilimler içindeki yerine bir atıf varsa ve buradan Kindî'ye göre ilimler tasnifini yapılmışsa da[3] Fârâbî'den önce her hangi bir filozofun açıkça ilimler tasnifi yaptığına dair bir delile sahip değiliz. Bu konuda ilk eser yazma şerefi kaynakların da kaydettiği gibi Fârâbî'ye aittir.[4] Fârâbî *ihsâu'l-ulûm* adlı eserinde ilimleri tasnif etmiş ve ahlâk ilmini siyaset ilmi ile birlikte medenî ilimler içine yerleştirmiştir.[5]

Kınalızâde Ali Efendi de, ahlâk ilminin tarifini yapmadan ve ilimler içindeki yerini belirlemeden önce, İslâm dünyasında Fârâbî'den beri gelenek haline gelen bu anlayışın ürünü olarak ilimler tasnifi yapma yoluna gitmiştir.

---

1 Aristoteles, *Politika*, I, 3, II, 1; amlf, *Metafizik*, I, 299; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

2 Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, s. 363-374, ç. M. Kaya, *Kindî, Felsefî Risaleler*, s. 153-171, özellikle 164-170 sayfalar arası.

3 Kindî'nin ilk ilimler tasnifi yapan kimse olması ve Kindî'ye göre ilimler tasnifi için bkz. M. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 137-138; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 41, 60; Ahmet Fuad el-Ehvâni, "Kindî" *İslam Düşüncesi Tarihi*, II, 38; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s.121.

4 Kadı İbnü's-Sa'id el-Endülüsi, *Tabakât el-umem*, s. 84.

5 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 64-65, ç. Ahmet Ateş, *İhsa'ül-ulûm, İlimlerin Sayımı*, s. 125-132.

Kınalızâde de kendisinden önceki müellifler gibi, hikmeti yani felsefeyi bütün ilimler için esas alır. Hikmet -ki düşünürümüz buna mutlak hikmet[6] adını verir- "*mevcûdâtı hariciye nefsi emirde ne hâlde ise ol hal üzere bilmektir ve lakin tâkat-ı beşeriye vefâ ittikçe ve kudret-i insâniyede mümkün olduğu miktar*"[7] biçiminde yani insanın gücü yettiği nispette dış varlıkları bizzat bulundukları durumda ne halde iseler o şekilde bilmek olarak tanımlar. Bu hikmet tanımı İslâm düşünce tarihinde Kınalızâde veya onun hocası Tûsî'ye ait olmayıp benzerlerine onlardan daha önce İbn Sînâ, Harizmî, Âmirî gibi filozoflarda rastladığımız bir tariftir.[8] Kınalızâde'ye göre bu doğru ve genel olarak kabul gören bir tarif olmakla beraber hikmet tanımında amele yer verilmemiştir. Bu sebeple filozoflar hikmeti daha da genelleştirmişler ve ameli de içine alan bir tanım yapmışlardır. Bu tanıma göre hikmet; insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki yönden kemal sayılan mertebeye ulaşmasıdır.[9] Kınalızâde burada *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye atıf yapar ve Hoca Nâsırüddîn Tûsî'nin "hikmet eşyayı layık olduğu şekilde bilmek, fiilleri layık olduğu şekilde yapmak" şeklindeki amelî hikmeti içine alan tarifini verir.[10] Ancak Nasîruddîn Tûsî'nin tarifiyle konunun anlaşıldığı ve tanımdaki ihtilaflar bilinmiş olduğu düşüncesiyle kendi tarifini yapmadan hikmetin kısımlarına geçer.[11]

Kınalızâde'ye göre hikmet, tanımdaki harici varlıkların çeşidine göre kısımlara ayrılır. Dünya, gökyüzü, şahıslar, insan ve hayvan gibi mevcudiyetinde bizim kudret ve irademizin müdahalesi olmayan varlıklardan bahseden kısma nazarî hikmet (teorik felsefe), bizden çıkan fiil ve ameller, hareketlerimiz, davranışlarımız gibi mevcudiyetinde bizim kudret ve irademizin kesinlikle müdahalesi olan kısma amelî hikmet (pratik felsefe) denir. Böylelikle hikmet, nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılmış olur. Hikmetin bu kısımları da kendi aralarında bölümlere ayrılır.[12]

6 Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 11, Kınalızâde bu hikmet ile bunun altında yer alacak hikmetleri ayırmak ve karıştırmamak için buna mutlak hikmet diyor. Kaç tane hikmet olduğu ve bunların tasnifteki yerleri için bkz. A.A., I, 56.

7 A.A., I, 11-12.

8 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16; Hıvârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 153; Âmirî'nin benzer tartifi için bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 179.

9 A.A., I, 12; benzer tanım ve açıklamalar için bkz. C. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, s.25-26, 27.

10 A.A., I, 12; krş, Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlak-ı Nasıri*, s.37, *The Nasirean Ethics*, s.26.

11 A.A., I, 12.

12 A.A., I, 12.

1. Nazarî Hikmetin Kısımları

Hikmetin bu türünü tahsil etmek teoriye dayandığı için buna izafeten nazarî hikmet adıyla anılır.[13] Nazarî hikmet üç kısımdır.[14]

a) İlm-i İlâhî veya İlm-i A'la (metafizik). Zihinde ve zihnin dışında cismanî maddeden uzak İlk mebde (Allah), mücerred akıllar ve nefis gibi maddî olmayan varlıklardan bahseden ilme ilahî ilim denir. Bu ilimde kusurlu ve aşağılık olan maddî şeyler değil, bunların dışındaki yüksek ve şerefli şeyler incelendiği için yüksek ilim (ilm-i a'la) de denilir.

b) İlm-i Riyazi, İlm-i evsat (matematik). Zihinde maddeye muhtaç olmayıp hariçte maddeye muhtaç olanlarla ilgili ilimdir. Daire, üçgen ve dörtgen gibi varlıkları herhangi bir yardıma ihtiyaç duymadan zihinde düşünmek mümkündür. Ateşin var olabilmek için taş ve demire muhtaç olması, bunlarsız var olamaması gibi, bu varlıklar da zihnin dışında var olabilmek için maddenin yardımına muhtaçtırlar.

Maddeye bağlı ilimler eksik ve aşağı derece ilimler kabul edilir. Bu ilim, zihinde maddeye bağlı olmadığından dolayı metafizik gibi yüksek, zihnin dışında maddeye bağlı olmasından dolayı düşük ve aşağı seviyede ilimlerden sayıldığı için yeri ortadır. Bu sebeple orta ilim (ilmi-i evsat) de denir. Matematik kendi arasında dört kısma ayrılır: 1.Hey'et (yıldızlarla ilgili hesap ilmi, astronomi) 2.Hendese (geometri) 3. Hesab (cebir) 4.Musiki.

Kınalızâde'nin bildirdiğine göre eski filozoflar yeni yetişen çocuklara metafizik öğretmeye başlamadan önce zihni alışkanlık kazandırmak amacı ile matematik öğretirlerdi. Çünkü bu ilim yakîn ve kat'i delillere dayanır. Onda şüphe, vehim ve zan bulunmaz. Dolayısıyla yeni başlayan öğrencinin tabiatı sırf yakînî bilgiye alışırsa metafizikte de zanna razı olmaz ve açık, seçik olan bilgiye ulaşmak ister. Kınalızade ahlak terbiyesi ile ilgili öğütlerinde de aynı gerekçe ile matematik öğrenmeyi tavsiye etmiştir.

13 A.A., I, 12.
14 A.A., I, 14.

c) İlm-i tabiî, ilm-i esfel (fizik). Hem zihinde hem de zihnin dışında maddeye muhtaç olan ilimdir. Eksik ve aşağı bir varlık olan maddeye muhtaç olmak düşük ve aşağılık bir durum olduğu için bu ilme aşağı ilim (ilm-i esfel) denir. Aynı zamanda tabiat, hareket ve durgunluğun (sukun) başlangıcı ve kaynağı olduğu için ona ilm-i tabii de denir

2. Amelî Hikmetin Kısımları

Kınalızâde bizim kudret ve irademizin müdahalesi ile meydana gelen şeyler olarak tarif ettiği amelî hikmeti de üç kısma ayırır.[15]

a) Bir şahıstan meydana geldiği ve başka şahsa ait olmadığı açık olan fiillerden ve amellerden bahseden amelî hikmete ilm-i ahlâk[16] denir. Her şahsın güzel ve çirkin ahlâkından bahsedilir. Burada Kınalızâde kişinin topluluk içinde veya tek başına olmasının önemli olmadığına dikkat çekerek yalnızken de yumuşak huylu, cömert, iffetli olup hiddetli, cimri ve hafif olmaması gerektiğine işaret eder.

b) Ev halkı ile alakalı fiiller ve amellerden bahseden ilme, ilm-i tedbîri'l-menzil[17] (Ev idaresi ilmi. Aile ahlâkı deyimini tercih ediyoruz.) denir. Ev halkı eşler, çocuklar ve hizmetçilerden meydana gelir. Bu bölümde ahirette Allah'ın huzurunda yükselmeye,[18] dünyada düzenli yaşamaya sebep olacak davranışların neler olduğu incelenir.

c) İlm-i tedbîri'l-medîne[19](devlet ahlâkı deyimini tercih ediyoruz), bütün ülke halkının bir arada yaşamasından meydana gelen davranışlardan ve fiillerden bahseden ilme denir.

Kınalızâde'nin hikmet ve kısımları ile ilgili bilgileri Tûsî'nin açıklamalarına benzemekle birlikte o tabii ilimlerin bölümlerinden ve tıb, mantık gibi ilimlerin sınıflandırılmasından bahsetmez, ilimlerin fur' ve usûl kısımları gibi ayrıntılarına

---

15 A.A., I, 14-15.

16 Tûsî bu isim yerine Tehzîbu'l-ahlâk kelimesini kullanmıştır. Krş, N. Tûsî, a.g.e., s. 40.

17 Kınalızâde burada "menzil (ev)" kelimesinin tekilini kullanırken Tûsî, "menâzil (evler)" şeklinde çoğulunu kullanmıştır. Krş. Tûsî, a.g.e., s. 40.

18 Buradaki Allah'ın huzurunda yükselmenin mahiyetini saadet kısmında inceleyeceğiz.

19 Tûsî bu kısım için siyâset-i müdün terkibini kullanır. Kınalızâde burada bu kavramı tercih etmemesine rağmen bazı yerlerde siyaset-i müdün tabirine yer verir. Bkz. A.A., I, 11, 53.

girmez ve bunlar hakkında her hangi bir açıklama yapmaz.[20] Dolayısıyla Kınalızâde Tûsî'den metinleri olduğu gibi aktarmak yerine dönemine intikal eden ilmi birikimi yansıtmaya çalışır. Bununla birlikte zaman zaman eserlerinden faydalandığı, Hace ve muallim diyerek andığı Tûsî'ye de başvurmuştur. Oysa kendisiyle aynı dönemde[21] eser yazmış olan Muhyî-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eserindeki hikmet tasnifi incelendiğinde, Tûsî'nin tasnifinin aynısı olduğu görülür.[22] Gülşenî Tûsî'nin ismini ne kaynak olarak ne de herhangi bir vesile ile vermemesine rağmen *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eseriyle Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si arasında biri diğerinin Osmanlıca tercümesi denilebilecek kadar ifade benzerlikleri vardır. Buna karşılık Kınalızâde'nin doğrudan tercüme etmek veya pasajları aktarmak yerine kendine göre bir takım tasarruflarda bulunarak kendi bilgi birikimini ve dönemin ilim anlayışını yansıtan yeni bir eser telif etme gayreti içinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun bu çabası Tûsî'nin hikmetin kısımlarına verdiği isimlerle Gülşenî ve Kınalızâde'nin verdiği isimler karşılaştırılınca daha iyi anlaşılır. Çünkü Gülşenî, Tûsî ile Tehzibu'l ahlâk, Tedbiri'l menazil, Siyaset-i müdün gibi aynı kelimelerini kullanırken Kınalızâde bunların yerine kendi seçtiği yukarıdaki tabirleri tercih etmiştir.[23] Kaldı ki hikmeti amelî ve nazarî olarak ikiye ayırmak, bunları da kendi içlerinde sınıflandırarak amelî hikmeti ahlâk ilmi, aile ahlâkı ve devlet ahlâkı olarak bölümlere ayırma geleneği Hıvârizmî[24] ile başlamış, İbn Sînâ, Âmirî, Gazzâlî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş, Kınalızâde'nin zamanına kadar iyice olgunlaşıp yerleşmiş ve genel kabul gören bir prensip haline gelmiştir.[25]

Kınalızâde kendi dönemine uzanan Aristoteles'ci ilim anlayışın ürünü olan, zamanın değişmesine bağlı olarak devirlerin, milletlerin, dinlerin değişmesiyle değişen tarih gibi ilimleri hikmet ilminin bölümleri arasına almaz. Bunun yerine külli işler gibi zamanın geçmesine rağmen değişmenin meydana gelmediği alanları hikmet-i

---

20 A.A., I, s. 14; krş, N. Tûsî, a.g.e, s. 38-40; *Ethics*, s. 26-28.

21 Kınalızade Ali Efendi 973 tarihinde, Gülşenî 993 tarihinde kitabını bitirmiştir. bkz. A.A., III, 52; Muhyî-î, Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, Haz. Abdullah Tümsek, s. 1, Abdullah Tümsek, *Muhyi-î Gülşenî ve Ahlâk-ı Kiram Adlı Eseri*, s. 43.(basılmamış doktora tezi).

22 Tûsî gibi Gülşenî bölümleri usul ve furu' şeklinde kısımlara ayırmıştır. Krş. Tûsî, a.g.e., s. 38-40; Gülşenî, a.g.e., s. 3-5.

23 A.A., I, s. 14-15;,krş., N. Tûsî, a.g.e., s. 38-40; Gülşenî, a.g.e., s. 2-5.

24 Hıvârizmi, *Mefâtihu'l-ulum*, s. 153-155.

25 Örnek olarak bkz. Âmirî'nin benzer tarifi için Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 179-181,189; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 16; amlf, "Fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", *Tis'u resâil* içinde, s. 73; Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felsefiyye*, s. 75-76.

ameliyenin içinde tutar.[26] Bu ilim anlayışından dolayı kendisinden bir yy.önce yaşamış[27] İbn Haldun'dan ve tarihi ilimler içinde sayan eserinden Kınalızâde'nin haberi olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.[28]

Kınalızâde Tûsî'nin insanda meydana gelen salih amellerin kaynağı hakkındaki düşüncelerine yer verir. Tûsî'ye göre insanda güzel davranışlar bir kaynaktan ve bir gereksinme sonucu ortaya çıkar. Bu kaynak ya tabiîdir ya da birinin ortaya koymasına (vaz'a) dayanır. Kaynağı tabiî olanda insan tabiatı gereği o davranışı yapmaya gereksinim duyar ve o fiil onda meydana gelir. Diğerinde ise insan o davranışın yapılmasını isteyenin(vazı') emrine boyun eğerek o fiili meydana getirir. Kaynağı tabiî olan kısım aklın ve fikir sahiplerini ilgilendirir. Kaynağı tabiî olan davranışlar zamanın ilerlemesiyle değişmedikleri için amelî hikmet olarak tanımlanırlar. Fakat başka birisinin isteğine uyarak meydana gelen davranışlar zamanla değişime uğrayabilir. Çünkü bu tür davranışlar ya örf ve adet gibi bir zümrenin görüşlerinde ittifak etmesiyle veya ilahi yardım almış peygamber, veli, imam gibi bir yaptırıcının emriyle meydana getirilirler.[29] Kınalızâde bunlara ilâhî kanunlar (nevâmîs-i ilahî) denildiğini ve şeriat alimlerinin bu ilimlere fıkıh adını verdiğini belirtir. Bu ilimlerde amelî hikmet gibi üç kısma ayrılır:[30]

a) Bütün herkesi ayrı ayrı ilgilendirir. Buna ibadet denilir.

b) Ev halkına ait kurallardır. Evlilikle ilgili olduğu için bu kısma Münâkehât ve muâmelât denir.

c) Ülke halkının beraberlikleri sebebiyle ortaya konulan kurallardır. Buna da hudûd-u siyâset denilir.

Kınalızâde'nin bu açıklamalarını felsefe ile dini uzlaştırma ve aralarında paralellik kurma düşüncesinin bir sonucu olarak değerlendirmeliyiz. Burada dikkat çekici olan peygamberlerin getirdikleri hükümlerin zamanla değişebilmesine rağmen

---

26 A.A., I, 15-16.
27 İbn Haldun 733-809/1332-1406 tarihleri arasında yaşamıştır.
28 İbn Haldun, *Mukaddime*, ç. Zakir Kadiri Ugan, I, s. 18.
29 A.A., I, 15-16; krş, Tûsî, a.g.e., s. 43-44.
30 A.A., I, 16.

amelî hikmet içinde yer alan insanların tabiatları gereği ortaya koyduğu davranışların zamanın ilerlemesiyle değişmeyeceğidir.

Ahlâk ilmi, amelî hikmetin birinci kısmı olarak insan nefsinin fiilleri, eylemleri ve huyları üzerine inceleme yapan bir ilimdir. Buna göre ahlâk ilmi insanın yapması gereken övülen ve istenilen davranışlar ile kaçınması gereken kötü ve beğenilmeyen davranışları inceler. Hoca Nâsırî'den naklettiği bir tarifle, insan nefsinden güzel ve beğenilen fiillerin meydana gelebilmesi için hangi huyları kazanılması gerektiğini bilme ilmidir.[31] Bu durumda ahlâk ilminde övülen güzel fiiller ile beğenilmeyen kötü fiillerin ihtiyarî olarak meydana gelmesi konusunda insanın bizzat kendisi incelenir ve her şahsın kendi davranış sınırları içinde yaptıklarına itibar edilir. Ev ve ülke halkıyla olan ilişkileri dikkate alınmaz. Bu sebeple ahlâk ilmi tekil konumundadır. Tedbiri'l-menzil ve siyaseti'l-medine ilimlerinde insanın başka insanlarla olan ilişkileri ve irtibatı dikkate alındığı, birden çok insanı ilgilendirdiği için birleşik konumundadırlar.[32]

Kınalızâde kendisinden önceki pek çok İslâm düşünürü[33] gibi ahlâk ilmi ile tıb ilmi arasında bir yakınlık görüp ahlâk ilmine tıbb-ı rûhânî adını vermiştir.[34] Çünkü ahlâk ilmi insan nefsinden bahseden bir ilimdir.[35] Tıb sanatı ile cismanî bir ilim olarak bedenin sıhhatini korumak ve devam ettirmek, hastalıkları gidererek tekrar sağlığına kavuşturmak mümkün olduğu gibi tıbb-ı rûhânî adı verilen ahlâk ilmi de insan nefsinin çirkin huylarını gidermek, iyi ahlâkını devam ettirmek mümkün olur.[36] Kınalızâde bu rûhânî tıb-bedenî tıb, tabîb-ahlâkî eğitmen benzetmesine sık sık başvuracak, tabibin karşısındaki ahlâki eğitmenler ise konuya göre bazen devlet başkanı, bazen de baba, öğretmen, nebi, veli gibi geniş bir yelpazeye yayılacaktır.

---

31 A.A., I, 23; krş, Tûsî, a.g.e, s. 28.

32 A.A., I, 52-53.

33 Tıb ile ahlâk arasında gördükleri yakınlıktan dolayı ruhani tıbdan bahsedenler, Ebu Zeyd el-Belhî (ö.323/934), *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, s.268 vd; Ebu Bekr er-Razi, *Resâil felsefiyye*, 15-96; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s.186, ç. s. 157; N. Tûsî, a.g.e., s.152-153; *Ethics*, s.111; M. Gülşenî,a.g.e., s.48-50.

34 A.A., I, 18.

35 A.A., I, 22.

36 A.A., I, 18.

3. Nazarî ve Amelî Hikmeti Öğrenmenin Gereği ve Faydası

Kınalızâde'ye göre ameli hikmetin faydası ve terakkiye götüren gayesi yalnızca insanları bilgi sahibi yapmak değil, aksine fiilleri güzelleştirmek, amelleri mükemmelleştirmektir. İlim ağacı amel meyvesini vermezse itibar görmez.[37] Dolayısıyla insan önce nazarî hikmeti edinmelidir. Çünkü insan, varlıklar hakkındaki soyut bilgileri, hakikatleri ve bunların mahiyetlerini nazarî hikmetle bilir. Bu ilim insanın zihninde fikirler oluşturup tasavvurlar meydana getirir.[38] İnsan nefsi, nazarî hikmet sayesinde doğru itikad ve kendisine gereken ilimleri elde edip batıl inançlar ve cahillikten kurtulduktan sonra amelî hikmeti elde eder. Böylece güzel ameller ve üstün ahlâkın ayrıntılarını, çirkin amellerin kötülüklerini ve beğenilmeyen ahlâkın reziletlerini öğrenip ilmin gereklerini yerine getirir. İlim ve amel her yönden kemal derecesine ulaşınca kişi dünyada mükemmellikle, kerimlikle vasıflanır, hayatını en güzel şekilde geçirmiş ve en iyi yönde harcamış olur. Uhrevi hayatta ise Hak Teala'ya yakınlık şerefine nail olacağı yüksek mertebeleri kazanır.[39] Eğer aksi olup nazarî hikmette Hak'kın akidesinden uzaklaşıp, Allah'ın yüksek ve şerefli varlığını, kemal ve cemal sıfatlarını, mebde ve meadını bilmezse ebedi olarak cehalet ve dalalette kalır.[40] Sonuç olarak insanlar nazarî hikmetin gereği olan sahih itikadleri elde ettikten sonra ameli himeti de tahsil edip bunun gereği olan salih ameli yapmak ve yaratıcıya kulluğun gerekleri olan ibadetleri yerine getirmekle ilim ve amelin bilgisi akıl ve şuurda meydana gelir, yüksek ruhların bulunduğu yüce derecelere ulaşırlar.[41]

Görüldüğü gibi Kınalızade saadete ulaşabilmek için nazari hikmeti elde etmeye öncelik verir. Çünkü amelî hikmeti kazanabilmek için insanın cahillikten ve bilgisizlikten kurtulması, sahih itikatları, doğru bilgileri kazanması gerekir. Böylece kişi amelî hikmeti kazanmaya hazır hale gelir. Nitekim nazarî hikmete ait doğru inançtan mahrum olan kişinin cehalet ve dalalet karanlıklarında, kötülük ve küfürde ebedi olarak kalacakları görüşü onun bu düşüncesinin bir sonucu olsa gerekir.[42]

---

37 A.A., I, 13.
38 A.A., I, 13.
39 A.A., I, 16-17.
40 A.A., I, 18.
41 A.A., I, 17-18.
42 A.A., I, 17.

II. HUY VE HUY KONUSUNDA TARTIŞMALAR

A. Huy, Meleke ve Hal Kavramlarının Tanımı

Ahlâk ilmi her şahsın kendi halleri ve davranışları ile ilgilidir. Ahlâk kelimesinin tekili olan huyu (hulk) ise Kınalızâde "*bir melekedir ki ânın sebebiyle nefisden ef'al suhûletle sâdır olur, fikir ve ruviyyete muhtaç olmaz*" şeklinde fikir ve düşünceye muhtaç olmadan fiillerin kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan bir meleke olarak tarif eder.[43] Bu gerçekte Galen'in tarifidir.[44] Fakat daha sonra İslâm filozofları tarafından da kullanılmıştır.[45]

Kınalızâde'nin belirttiğine göre insanın özellikleri (keyfiyet-i nefsâniye) iki kısımdır. Birisi hal, diğeri melekedir. Huy tarifinin anlaşılabilmesi için bu "meleke" ve "hal" kavramlarının açıklanmasına ihtiyaç vardır. İnsandaki özellikler utanmak ve gülmek gibi yerleşik olmayıp çabuk kayboluyorsa ona hal, cömertlik ve cesaret gibi kaybolmayıp yerleşik durumdaysa ona meleke denir. Meleke insanın yapısında (hey'et) yerleşik olmalıdır. Bu sebeple huyun tarifinde meleke anılmıştır. Eğer insandaki özellikler meleke durumunda değillerse, yani yerleşik olmayıp çabuk kayboluyorlarsa bu huy değildir. Ancak bir davranışın huy olması için bu yeterli değildir. Nitekim tanımda "Onun sebebiyle fiiller nefisten kolaylıkla meydana gelmeli" cümlesi yer alır. Çünkü insandaki özellikler meleke olsa fakat onun sebebiyle nefisten fiiller meydana gelmese ona huy denilmez. Benzer şekilde davranış meydana gelse fakat kolaylıkla olmayıp, zorlukla, düşünerek meydana gelse yine huy olmaz. Ancak meleke haline gelen fiiller kolayca düşünerek meydana gelseler bu huy olur. Meselâ bir kimse nadiren insanlara bir şey verip iyilik yapsa ona cömert huylu denilmez. Çünkü bu meleke haline gelmemiştir. Yine bir kimse başkalarına karşı cömert davranmayı adet haline getirse fakat bunu nefsini zorlayarak yapsa yine cömert huylu sayılmaz. Çünkü cömertlik kolayca ortaya

---

43 A.A., I, 17.

44 Galen, Kitâbu'l-Ahlâk, nşr. Paul Kraus, *Mecelletu Külliyeti'l-Adâb bi'l-Câmiati'l-Mısrıyye*, V, sy. 1, s. 25.

45 bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 41, ç. 36; Gazzâli, İhya, III, 86, ç.125; Tûsî, a.g.e., s. 151; *Ethics*, s. 74; Devvânî, *Celâlî*, s. 38.

çıkmamıştır. Ancak bir kişi her zaman kolayca başkalarına mal verebiliyorsa onda cömertlik huyu meydana gelmiş denilir.[46]

B. Ahlâkın Değişip Değişmemesi Meselesi

Kınalızâde bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce filozofların görüşlerine yer verir ve kendi düşüncesini bunlarla kıyaslayarak açıklar. Kınalızâde'ye göre bu konuda filozofların savundukları üç muteber görüş vardır. Bunlar;[47]

1. "Ahlâkın değişmesi mümkün değildir." diyenlerin görüşüdür. Bunlara göre huy tabiî bir durumdur. Tabiî olanlar arizi olaylardan etkilenmez ve konumunu değiştirmezler.

2. Görüşe göre huy iki çeşittir. Birisi tabiîdir. Yani insanın asıl hilkatinde tabiî olarak yaratıldığı için değiştirilmesi imkansızdır. Diğeri ise alışkanlık(ülfet) olarak kazanılarak ve adet haline getirilmekle meydana gelir. Bunun değiştirilmesi mümkündür.

3. Görüşe göre ahlâkın değişmesi mümkündür ve kötü ahlâkın yok edilmesi imkansız değildir. Çünkü hiçbir huy tabiî ve insanın yaratılışından değildir, aksine huy dış sebepler ve arızi alışkanlıklardan meydana gelir.

Kınalızâde'nin belirttiğine göre alimlerin ve filozofların çoğu bu görüşü kabul edip benimsemişlerdir. Kendisi de en doğru görüşün bu olduğunu ifade ederek ahlâkın değişebileceği ve kötü huyların giderilebileceği düşüncesine katılır. Düşünürümüz peygamberlerin şeriata davetleri, tarikat şeyhleri ve alimlerin terbiye konusundaki öğütlerinin temelinde ahlâkın değişebileceği düşüncesinin yattığına işret eder.[48]

Ahlâkın değişip değişemeyeceği tartışmaları bizi "Ahlâk insanın tabiî yaratılışından mıdır? Sonradan mı kazanılmıştır? İnsan yaratılışında ne şekilde idi?" gibi sorularla karşı karşıya getirir.

---

46 A.A., I, 53.
47 A.A., I, 19.
48 A.A., I, 19.

C. Ahlâkın Tabiî Olup Olmaması Meselesi

Kınalızâde İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî[49] geleneği ile kendisine ulaşan bu tartışmada kendi kanaatini ortaya koymadan önce bu konudaki değişik görüşlere yer verir. Kınalızâde'nin bildirdiğine göre bazı filozoflar şu görüştedirler: İnsan asıl yaratılışında sırf hayır, kemal ve mükemmellik üzerindedir. Bundan sonra şehevânî hislere uymak, dünyanın çirkin işlerine bağlanmak, saadet ve hayır elde etmeyi ihmal etmekle, şer ve kötülük yapanlara karışıp, kötü ahlâkı kazanarak yaratılıştaki esasına ve fıtri temeline muhalefet eder. Nitekim Peygamberimiz (a.s.) Hadis-i şerifinde "Her doğan İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar."[50] buyurarak bu gerçeğe dikkat çekmiştir.

Kınalızâde bazı filozofların bunun aksi görüş ileri sürdüklerini belirtir. Bu filozoflara göre insan ilk ve asıl fıtratında pis tabiattan yaratılmıştır. Dolayısıyla her ne kadar nefsin cevheri nurani ise de karanlık tabiat ile karıştığı için kötülük üzerine yaratılmıştır. Bu kötü tabiatla yaratılanlardan bazısı hidayete sevkeden birinin yardımı ile yaratılışındaki fıtratını değiştirir. Hayırları kazanır, sevaplardan faydalanır. Fakat bunun gerçekleşebilmesi için fıtratındaki kötülük cevherinin nurani cevherine mutlak olarak üstünlük sağlamamış olması gerekir.[51]

Kınalızâde'nin belirttiğine göre filozofların çoğunluğu insan nefsinin asıl mahiyetinde sırf hayır ve kötülük üzerine yaratılmadığını, her iki yöne de istidadı olduğunu iddia ederler. Eğer iyi ahlâka sevkedecek uygun bir yardımcısı olup Allah'ın razı olduğu ahlâkı kazanır, güzel amelleri işlerse mutlu ve kemal derecesine ulaşan kimselerden olur. Eğer kötü ve rezil kişilerle yakınlık kurup çirkin amelleri işlerse kötü ve cezalandırılacak kişilerden olur.[52]

Ahlâkın tabiî olup olmaması konusundaki dördüncü görüş Galen'e aittir. Galen'e göre insan nefsi üç kısımdır. Birincisi doğuştan tabiatı itibariyle sırf hayır üzerine yaratılmıştır. İkinci kısım doğuştan tabiatı itibari ile sırf şer üzerine yaratılmıştır.

---

49 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, 41-45; Tûsî, a.g.e., s.151-156; *Ethics*, s. 74-76; Devvânî, a.g.e., s. 36-45;

50 Hadis metninde İslâm kelimesi yer almamasına rağmen *Ahlâk-ı Alâî*'de var. Bkz. A.A., I, 19; Buhârî, "Cenâ'iz", 79, 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25. Fıtrat konusu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Hayati Hökelekli, "Fıtrat", *DİA*, XIII, 47-48.

51 A.A., I, 19-20.

52 A.A., I, 20.

Üçüncü kısım ise iki yöne de meyilli ve her iki tarafa da yatkındır. Kınalızâde bu konuda sözü uzatmamak için Ahlâk-ı Nâsırî'den alıntı yapmadığını söylüyorsa da Galen'in müşahedelerini tıpkı Tûsî gibi onun ağzından nakletmiştir.[53] Galen'e göre bazı kimselerin tabiatı iyiliğe yatkındır ve bu halleri hiçbir zaman değişmez. Bu kısımdaki insanların sayısı azdır. Bazı kimselerin tabiatı kötülüğe yatkındır ve hiçbir biçimde iyiliği kabul etmeyip kötülükten dönmezler. Bu kısımdakilerin sayısı birincilerden daha fazladır. Bazı kimselerin tabiatı ise ikisini de elverişlidir. İyi insanlarla arkadaşlık yapınca iyi, kötü insanlarla beraber olunca kötü olur. Bu kısımdakiler insanların çoğunluğunu teşkil eder.

Kınalızâde Galen'den nakledilen anlayışa göre bazı huyların değiştirilmesinin mümkün, bazıların değiştirilmesinin ise imkansız olacağını ifade ettikten sonra onun bu müşahedelerine katılmıyor görünüp[54] her huyun değişmesinin mümkün olduğu, çünkü hiçbir huyun tabii olmadığı şeklindeki müteahhir filozoflar ve muhakkiklerin çoğunun kabul ettiği görüşünü benimser. Kınalızâde'nin bu konudaki deliline göre eğer huy değişmeyip tabii olsaydı Peygamberimiz (a.s.) tesis ettiği şeriat ve ilahi kanunlar (nevamis) alimler ve devlet adamlarının yaptıkları terbiye ve siyasetle ilgili kanunlar faydasız olurdu. Halbuki eğitim ve öğretimin yararı görülmekte, neticesi alınmaktadır. Bu tecrübelerden ahlâkın değişmesinin mümkün olduğu anlaşılır.[55]

Kınalızâde bazı kişilerde huyların yerleşmesinden dolayı değiştirilmesinin zor olduğunun farkındadır. Bu huyların değiştirilebilmesi için şiddetli alıştırma ve çok gayret etmenin gerektiğine dikkat çekerek, cahil kişilerin bunu imkansız sayıp gayret ve alıştırmayı bıraktıklarını, tembellik ve ihmalleri sebebiyle kötülük ve dalalette kaldıklarını belirtir. Bu sebeple Allah bazı nefislerin bu tehlikelerden uzaklaşması ve makbul kullar zümresine yükselmesi için terbiye ediciler ve muallimler (peygamberler) göndermiştir.[56]

---

53 A.A., I, 20; Tûsî, a.g.e.,153-154; *Ethics*, s.75-76; Tûsî bu görüşleri metinden anlayabildiğimiz kadarı ile Galen'in sözlerinden kendi müşahedesine dayanan delilleri olarak verir. Ancak Galen'in bu müşahedeleri, Tûsî'nin bu konudaki görüşlerini açıklarken geniş ölçüde yararlandığını hatta aynı görüşleri aktardığını tesbit ettiğimiz İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'inde Galen'in sözleri şeklinde değil sadece delilleri olarak yer alır. Bkz.İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 42-43, ç. 37-38; Galen'in makalesinde burada kendisine atfedilen görüşlere rastlayamadık.

54 Kınalızâde iki sayfa sonra İbn Sînâ'ya dayanarak Galen'in görüşüne dönecek. bkz. A.A., I, 22.

55 A.A., I, 20.

56 A.A., I, 20-21.

Kınalızâde her ne kadar ahlâkın değişebileceği görüşünün en doğru olduğunu iddia edip bunun için gayret edilmesi gerektiğini belirtse de bazı huyların kat'î olarak yerinden silinip değiştirilmesinin mümkün olmadığı düşüncesi ile Galen'in görüşüne geri dönmüş görünür. Bu düşüncesi için dayandığı kaynak İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ bu durumdakiler için "belâdet-i mütenahî" kelimesini kullanır. Ancak Kınalızade'nin bu durumu istisna olarak kabul ettiği düşünebilir. Çünkü ona göre bu durumdaki kişiler uzun zaman eğitim öğretim görmelerine rağmen bir şey anlamayan budala, kalın kafalı kimselerdir. Nitekim İbn Sînâ'nın belâdet-i mütenâhî adını verdiği insanlar büyük ve küçüğü bilen ancak büyüğün küçüğü içine alabileceğini anlamaktan aciz insanlardır.[57] Sonuç olarak Kınalızâde'nin budala ve kalın kafalıları istisna edersek huyun tamamen değişebileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Kınalızâde ahlâkın değişip değişmemesi, tabii olup olmaması konularında esin kaynağı Tûsî'den geniş ölçüde faydalanmıştır. Ancak bu faydalanma daha önceki bölümlerde de olduğu gibi tamamen aktarma şeklinde değildir. Nitekim Tûsî İbn Miskeveyh ile aynı çizgiyi takip ederken, Kınalızâde kendi düşüncesini dikkate almış buna uyan görüşleri benimsemiş, diğerlerine mesela Stoacı filozoflar ile Aristoteles'in kıyasa dayanan görüşlerine yer vermemiştir.[58] Ahlâkın tabii olmadığına, değişebileceğine dair delillerde de Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'sinden yaralandığı anlaşılmaktadır.[59]

Kınalızâde'ye göre ahlâkın bu şekilde değişmeye müsait olması ahlâk ilmine ihtiyaç olduğunun en büyük göstergesidir. Ahlâkın tamamının değişebileceğine inanmayıp sadece bir kısmının değişmeye müsait olmasını kabul etmek bile ahlâk ilminin gerekliliğini ortaya koyar. Kınalızâde bunu tıb ilmi ile karşılaştırır. Nasıl tıb ilmi bütün hastalıkları iyileştiremiyorsa ve bazı hastalıkları iyileştirmesi ona ihtiyaçın bir göstergesi ise bazı huyların değişebilir olması da ahlâk ilmine ihtiyaçın bir göstergesidir.[60]

---

57 A.A., I, 22.

58 A.A., I, 19-20; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 41-45, ç. 36-40; Tûsî, a.g.e., s. 151-155; *Ethics*, s. 74-77.

59 A.A., I, 20; krş, Devvânî, a.g.e., s. 44-45.

60 A.A., I, 21; Bu karşılaştırma *Ahlâk-Celâlî*'den alınmış. bkz., Devvânî, a.g.e., s. 46-47.

III. İNSAN ve ALEMDEKİ YERİ

Kınalızâde'ye göre insan, mücerred nefs ile bedenin birleşmesinden meydana gelmiştir.[61] İnsanın nefsi onun en şerefli nefsi olduğu gibi unsurların birleşmesinden meydana gelen bedenî varlığı da birleşik unsurlar içinde en şerefli varlıktır. Kınalızâde bunu insanın birleşik unsurları arasındaki itidalinin diğer varlıklara kıyasla daha fazla olmasına bağlar ve varlıklar arasında mizaçlarının itidale yakın olmasına göre bir sıralama yapar.[62] Çünkü insanın niçin en şerefli ve faziletli varlık olduğunun anlaşılabilmesi için insanın ve diğer varlıkların konumlarının belirlenmesi gerekir. Basit varlıktan mürekkeb varlıklara doğru çıkan bu sıralamanın en tepesinde mizacı itidale en yakın varlık olan insan bulunur. Bu bir anlamda İhvan-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Câhız gibi müslüman düşünürlerde karşılaştığımız bir tür tekamül sırasıdır. Kınalızâde'den önce aynı çizgede eser yazmış olan İbn Miskeveyh[63], Tusi[64] ve Devvânî[65]gibi düşünürlerin aynı görüşlere eserlerinde yer verdiklerini görürüz. Ancak ileride yapacağımız karşılaştırmalardan anlaşılacağı gibi Kınalızâde onların bu konudaki düşüncelerinden faydalanmakla beraber konuyu daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir.

Kınalızâde bu sıralamayla, insanın mükemmel ve üstün bir varlık tarafından nefs ve beden bakımından mükemmel ve üstün olarak yaratıldığını ispatlamaya çalışır. Bunun altında yatan esas amaç ise insanın bu üstün yaratılışına uygun bir hayatı yaşaması, iyi ve güzel huyları kazanmasını, insan olma vasfını elde etmesini sağlamaktır. Bunun sonucunda insan, sadece "insan" kelimesiyle tanımlamanın ve beden olarak insan görünümünde olmanın ötesinde gerçek manada insan olma vasfını kazanır ve böylece amelî hikmetin gayesi gerçekleşmiş olur.

---

61 A.A., I, 42.
62 A.A., I, 35.
63 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 76 vd, ç. 65-70.
64 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 59-63.
65 Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 20-23.

A. Alemdeki Varlıklar ve Konumları

1. Varlıklar Arasındaki Fazilet Farkının Kaynağı

Kınalızâde öncelikle evrenin bir parçası olan insanın ontolojik açıdan yerini tespit etmek üzere, onun fiziksel ve ruhsal yapısı ve değeri üzerinde durur. Buna göre cisimler ya basit veya mürekkeb(birleşik)tir. Basit cisimler ateş, hava, toprak ve su olmak üzere dört çeşittir.[66] Bunlara dört unsur (anâsır-ı erbaa) denir.[67] Ateş en hafif olduğu için en yüksekte, hava ona yakın hafiflikte olduğu için ateşin altında, su havanın altında, toprak en ağır olduğu için hepsinin altındadır. [68] İlk defa Empedokles'in sözünü ettiği ve Aristoteles tarafından ay altı alemindeki varlıkların meydana gelişinde temel madde olarak kabul edilen dört unsur teorisi müslüman düşünürler arasında geniş bir kabul görmüştür.[69] Açıklamalarından bu düşünürlerden birisinin de Kınalızâde olduğunu anlıyoruz.

Kınalızâde'ye göre bu dört unsurdan birisi olan ateş, kuru-sıcaktır, tabii kütlesi gereği hepsinin üstünde, ay feleğinin iç bükeyindedir. Bunun nedeni mutlak hafif olmasıdır, hafiflik ise yüksekte olmayı gerektirir. İkincisi nemli-sıcak olan havadır. İzafi olarak hafif olduğu için yeri ateşin altındadır. Üçüncüsü nemli-soğuk olan sudur. İzafi ağır olduğu için ateşin altındadır. Dördüncüsü kuru-soğuk olan topraktır. Mutlak ağır olduğu ve bu da en aşağıda olmayı gerektirdiği için yeri hepsinin altındadır. Kınalızâde'nin açıklamalarına göre bu unsurları sıralarsak ateş en hafif olduğu için en yüksekte, hava ona yakın hafiflikte olduğu için ateşin altında, su havanın altında, toprak en ağır olduğu için hepsinin altındadır.[70]

Kınalızâde birleşik cisimleri de iki kısma ayırır. Buna göre kar, bulut, çiğ gibi birleşimini uzun zaman koruyamayanlara, tam olamayan bileşik, bileşimini uzun zaman koruyanlara ise tam bileşik adı verilir. Tam bileşikler maden, bitki ve hayvan olmak üzere üç gruptur. Bunlara üç doğanlar (mevâlîd-i selâse) denilir. Burada insanı hayvan (canlı) cinsinin içinde değerlendiren Kınalızâde insanı türünün en şereflisi ve en faziletlisi olarak görür. Kuşkusuz bu şeref ve fazilet, insanın türünün en gelişmişi ve

---

66 A.A., I, 37-38.
67 A.A., I, 29.
68 A.A., I, 37-38.
69 H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa" *DİA*, III, 149-151,

yetkin varlığı olmasından ileri gelir. Bu bakımdan bileşik cisimlerin fazilet mertebeleri maden, bitki, hayvan ve insan olmak üzere dört basamak teşkil eder.[71] Kınalızâde bir başka yerde mevâlid-i selâse'nin bitki, hayvan ve insandan ibaret olduğunu belirtir.[72] Görüldüğü gibi o, birinci tasnifte madenleri sayıp, insanı hayvan grubunun içinde yer verirken, ikinci tasnifte madenlere yer vermeyip insanı hayvanlardan ayrı bir grup olarak düşünmüştür. Her iki bölümde de insan en üstün türdür.[73] Kınalızâde, dört unsur birleşik varlıkların maddesi olduğu için bu unsurlara anneler (ümmehât) denirken felekler fâil sebep gibi değerlendirildiklerinden bunlara da dokuz baba (âbâ-i tis'â) denildiğini belirtir.[74]

Tabii cisimler, cisim olma bakımından birbirine eşittir; bir cismin diğer cisme rütbe ve fazilet bakımından üstünlüğü olmadığı için bunların mertebeleri de eşittir. Bütün cisimler bir tarif içinde toplanmıştır ve tamamı heyûladır. Her ne kadar basit dört unsurun çeşitli şekilleri ve meydana gelmiş bölümler arasında zıtlık ve farklılık varsa da bu durum onlar arasında bir üstünlük farkı olduğu anlamına gelmez.[75]

Kınalızâde unsurlar arasında değer ve farklılığının ancak aralarında karışma ve birleşme meydana gelip birleşik unsurlarda mizaçlar belirmeye başlayınca, bunların itidale yakınlığına göre ortaya çıkacağını belirtir.[76] Kınalızâde burada itidal ve mizaçtan neyi kastettiğini açıklamaz. Ancak onun ifadelerinden itidalin unsurlar arasındaki denge, ahenk ve uyum, mizacın da bu denge ve uyum sonucu ortaya çıkan yapı olduğunu anlıyoruz. Unsurlar arasında karışım başladıktan sonra birleşik unsurların arasında denge ve ahenk meydana gelir. Kınalızâde'nin itidal dediği bu unsurların birbirleri arasındaki uyum ve dengedir. Unsurlar denge ve ahenk durumunda olunca karışımda bir yapı meydana gelir. Bu yapıda mizaçtır. Nitekim Kınalızâde de birleşik cisimler için gerekli olan itidal yani -denge ve uyum gerçekleşince- mizacın yani -bu denge ve uyumun meydana gelmesiyle ortaya çıkan yapının- meydana geleceğini ifade eder. İtidal yani unsurlar arasındaki uyum ve denge ne kadar fazla olursa mizaç yani bu denge ve

70 A.A., I, 37-38.
71 A.A., I, 38.
72 A.A., I, 34-35.
73 A.A., I, 35, 38.
74 A.A., I, 35, krş, İhvan-ı Safâ, *Resâil*, II, 12, 28 vd., M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 140.
75 A.A., I, 37.
76 A.A., I, 37.

uyum sonucu ortaya çıkan yapı o kadar tam ve mükemmel olur.[77] Aslında Kınalızâde birleşik cisimlerde hakiki itidalin mümkün olmadığının farkındadır. Yine de o, itidale en yakın olanı ondan uzak olanlardan daha faziletli ve şerefli kabul eder.[78] Buna göre hayvandaki unsurlar arasındaki denge ve uyum bitkininkinden daha fazla olduğu için, hayvanın itidali bitkinin itidalinden daha fazladır. Dolayısıyla unsurların denge ve uyumundan ortaya çıkan yapı yani mizaçta bakımından da hayvanın mizacı bitkinin mizacından daha şerefli ve mükemmeldir.

İnsandaki unsurlar arasındaki denge ve uyum yani insanın itidali bütün varlıklardan daha fazla olduğu için hepsinden daha faziletli, mizacı da bütün varlıklardan daha mükemmel ve daha şereflidir.[79]. Çünkü insanda unsurlara arasındaki itidal yani denge ve uyumun artmasıyla insanın iyi ve kötüyü ayırıp hissetmesini sağlayan yapı yani vicdanî mizaç ortaya çıkmıştır. İnsandaki birleşik unsurlar arasında denge ve ahenk sağlandığında unsurlar arasında birlik tesis edilmiş olur. Unsurlar arasındaki bu birlik vahdet sıfatından dolayı hakiki bir olan Allah'a daha fazla yakınlaşmayı sağlar. Bu durumda kamil suretler ve insan için hazırlanan özellikler Allah tarafından kabiliyetine göre insana verilir.[80] Görüldüğü gibi Kınalızâde, insandaki itidalin fazla olmasından kaynaklanan şeref ve fazileti Allah'ın birlik sıfatıyla ilişkilendirmektedir.

Kınalızâde mizaçlarındaki itidale göre varlıkları, hem kendi içlerindeki türleriyle hem de diğer varlıklarla olan fazilet farkı bakımından aşağıdan yukarıya doğru bir sıralamaya tabi tutar. Bu daha önce sözünü ettiğimiz, en basit cansız varlıklardan insanlığın en üst seviyesinde, Allah'a en yakın makama doğru yükselen bir anlamda olgunluk yahut mükemmellik sıralamasıdır. Kınalızâde işte bu tekamül düşüncesi sebebiyle onda günümüzün tartışılan biyolojik evrim teorisinin izleri aranır ve onun Türkçe evrim sistemiyle ilgili eser yazan ilk kişi olduğu söylenir.[81]

---

77 A.A., I, 35.
78 A.A., I, 37.
79 A.A., I, 35.
80 A.A., I, 37.
81 İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, s. 54; Celâlettin İzmirli, *İhvan-ı Safa ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, s. 13-15; amlf, *İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar*, s. 63; İsmail Yakıt,"Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İ.Ü.İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları, XXIII*, s. 51-60; Aynı yazar, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde

2. Varlıklar Arasındaki Yetkinlik Sıralaması

Kınalızâde'ye göre varlıklardaki itidal ve mizac oranı açısından iki ayrı fazilet mertebesini toparlarsak "merâtib-i tefâdul" ismini verdiği fazilet mertebeleri dörttür. Bunlar:[82]

1. Maden,
2. Bitki,
3. Hayvan,
4. İnsan.

Kınalızâde bu varlıkların her bir cinsinin kendi içindeki türleri arasında da yetkinlik ve gelişmişlik bakımından fark görür. Ayrıca her cinsin en yetkini yukarıda olan cinsin en aşağıdaki türüne yakın olandır, bunlar çoğu zaman özelliklerinde ortaktır.[83]

a) Maden, Bitki ve Hayvanlar Arasındaki Derecelendirme

Kınalızâde'nin yukarıda verdiğimiz yetkinlik sıralamasına göre en aşağıda maden cinsi bulunur. Kınalızâde bir cinsin en tepesinde bulunan en mükemmel türün kendisinden üste bulunan cinsin en alttaki türüne yakın olacağını ve bunların bazı ortak özellikleri bulunacağını söylemiştir. Maden cinsinin en tepesinde bu cinsin en gelişmişi olan mercan türü bulunur. Maden cinsinin yukarısında bitki cinsi yer alır. Kınalızâde'nin açıklamalarına göre mercan türünün bitki cinsinin en altındaki türle ortak özellikler taşıması gerekir. Nitekim o maden cinsi içinde mercan türünü bitkiler gibi büyüme özelliği gösterdiği için madenlik seviyesinden yükselip bitki mertebesine yakınlaştığını ve bitki aleminin ufkuna[84] girdiğini belirtir.[85]

Kınalızâde'ye göre bitkilerin içinde bu durumda olup hayvanlık ufkuna en yakın olan, hurma ağacıdır. Hurma ağacında his ve iradi hareket gözlenir. Hurma ağacının bazısı erkek, bazısı dişidir ve erkek hurma dişi hurmaya meyleder. Erkek hurmadan dişi

---

Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi,* sy. 24, s. 116; Ayz. "Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi", *2. Milli Mevlâna Kongresi*, s. 55.

82 A.A., I, 38.

83 A.A., I, 38.

84 Ufuk kelimesini Kınalızâde varlık mertebeleri arasındaki en üst sınırı belirtmek üzere kullanmaktadır.

85 A.A., I, 38.

hurmaya bir tür nutfe gibi olan tohum ulaşmayınca dişi hurmada meyve meydana gelmez. Bazı çiftçiler bazı hurmaların kendisinin bir hurmaya meylettiğini ve bu suretle ondaki tohumun kendisine ulaşmasını kolaylaştırdığını iddia ederler. Kınalızâde'ye göre bu durum aşkın eseridir ve temelde -bitkiler için değil- hayvanlar hakkında duyulmuş, meşhur olmuş bir şeydir. Kınalızâde hurma ağacının başında ak bir nesne olduğunu ve buna çemân[86] (çemâz, çemmâz[87] veya çumâz[88]) denildiğini belirterek bunun, hayvandaki yüreğin yerine, doğal ısının olduğunu ve ona bir şey olursa hurmanın bozulacağını ifade eder. Ayrıca "sizin halanız olan hurmaya ikram ediniz. Çünkü o Adem'in toprağının kalanından yaratılmıştır."[89] manasındaki hadisi hurmanın fazileti hakkında delil olarak gösterir.[90]

Kınalızâde'ye göre hurmanın bulunduğu mertebe bitki âleminin sonu ve hayvan âlemi ufkunun başlangıcıdır. Kınalızâde mercanın, cansızların en yüksek, bitkilerin en alt basamağında, hurma ağacının bitkilerin en üst, hayvanların en alt tabakasında yer alması konusunda İbn Miskeveyh, Tûsî ve çağdaşı Gülşenî ile aynı fikirdedir. Hatta hurmanın gelişmişliği hakkındaki hadis aynı müellifler tarafından da zikredilir. Ancak Tûsî bazı ayrıntılara girmeden İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'ini neredeyse aynen tekrar eder. Ayrıca erkek hurmanın, aşık olduğu dişi hurmaya melyetmesi, hayvanın kalbine benzer organa sahip olması gibi hareket ve idrake dayalı hayvani özellikler hakkında Tûsî ile Kınalızâde İbn Miskeveyh'in bu konuda daha ayrıntılı bilgi verdiği *el-Fevzu'l-asgar* adlı kitabından ilham almış gibilerdir.[91] Özellikle Kınalızâde'nin hurmadaki cemân denilen nesneyi hayvandaki ciğere benzetip, ona bir şey olursa hurmanın helak olacağına ilişkin açıklamaları cummâr denilen nesneyi hayvandaki dimağa benzeten İbn Miskeveyh'i hatırlatmaktadır.[92]

Bitki ufkunun üstünde yer alan hayvanlar âleminin en aşağısında Kınalızâde'ye göre, denizde bulunan, iradi olarak yayılma ve büzülme hareketleri yapan ve beyaz bir

86 Krş. İ. Yakıt, "Darwin'den önce", s. 107.
87 Yazma nüshalarda bu şekilde geçmektedir. Bkz. Süleymaniye ktp. Mihrişah Bölümü, no. 156, v. 36a, no. 157, v. 31a.
88 Bu okunuş için bkz. Süleymaniye ktp. Ayasofya Bölümü, no. 2826, v. 36a.
89 Sahih hadis kaynaklarında bulunamadı.
90 A.A., I, 38.
91 krş, A.A., I, 38; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 76-77, ç. 65-66; amlf, *el-Fevz*, s. 112-114; Tûsî, a.g.e., s. 59-60; *Ethics*, s. 44; Gülşenî, a.g.e., s. 8.
92 İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 114.

canlı olan sünger (isfencât)[93] vardır.[94] Bundan daha yukarıda pire ve bit gibi, kendiliğinden doğan, birleşme olmadan hayat bulup iradi olarak hareket eden, dış duyulara sahip, gıda isteklerinde hızlı hareket eden hayvanlar yer alır. Bu hayvanların bitkilere göre daha üstün olmasının sebebi duyu ve irade sahibi olmalarıyla besin istemeleridir. İbn Miskeveyh, Tûsî ve tabii ki Gülşenî, bu tür hayvanları bitkilerden sonraki hayvanlık basamağının en altına yerleştirirken[95] İbn Miskeveyh *el-fevz*'de sadece dokunma duygusuna sahip olduğu için sedef ve salyangoz türü hayvanları en alta yerleştirir.[96] Kınalızâde farklı olarak en aşağıya süngeri yerleştirir. Bu İhvân-ı Safa'nın hayvanların en alt basamağına mantar,[97] yosun[98] yerleştirmesine benzer.[99] Kınalızâde'ye göre haşarat türünün üstündeki hayvanların zarardan sakınmak için öfke güçleri vardır. Bunların her birine, afetten kurtulup kendisine uyan kemal derecesine ulaşması için aletler ve silahlar verilmiştir. Kendisini alet, silah vs. ile koruyamayan hayvanlara hızlı kaçma, hile gibi korunmaya yönelik kabiliyetler verilmiştir. Kınalızâde bal arısının altıgen yuvasının hikmeti gibi ayrıntılı örneklerle bu özelliklerin Allah'ın lütfu olduğunu, insanın bunları kavrama hususunda acze ve hayrete düştüğünü belirterek bu noktadaki mükemmelleşmenin Allah'ın lütuf ve yardımı ile olduğunu vurgular.[100]

Kınalızâde'ye göre hayvan cinsinin en mükemmeli ve en yükseği olan insanlık alemi ufkuna en yakın olanı at, maymun ve fildir. Kuşlardan da papağandır.[101] O özellikle maymun ve filin zekalarının aşikar olduğunu belirtir.[102] Hayvanlara verilen saldırmaya ve korumaya yönelik silahlar hakkında aşağı yukarı aynı fikirleri savunan İbn Miskeveyh, Tûsî, Gülşenî ve Kınalızâde en mükemmel hayvan konusunda farklı görüşlere sahiptirler. İbn Miskeveyh ve Tûsî eğitilmeyi kabul ettiği için at doğan ve şahini (bâzı)[103] mükemmele yakın görürler.[104] İbn Miskeveyh maymunu açıkça en

---

93 Deniz anası olarak tercüme edilmiş; bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk*, sad. Hüseyin Algül, s. 67.
94 A.A., I,38.
95 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 77, ç. 67; amlf, *el-Fevz*, s. 115; Tûsî, a.g.e., s. 59-60; *Ethics*, s. 45. Gülşenî, a.g.e., s. 8-9.
96 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 77, ç. 67; *el-Fevz*, s. 115.
97 C. İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi*, s. 11; İ.Yakıt, "Kınalızâde..." s. 57.
98 S.H.Nasr, *İslam Kozmoloji, 0*s. 81.
99 İhvan-ı Safâ, *Resâil*, II,143, 154-155.
100 A.A., I, 39.
101 metinde tuti geçer. Bkz. A.A., I, 40.
102 A.A., I, 40.
103 hem şahin hem doğan manasına kullanılıyor,Gülşenî'de doğan bkz. s. 9; İbn Miskeveyh, a.g.e., ç. 68 de şahin olarak çevrilmiş. Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri*, s. 58 de şahin, güvercin olarak tercüme edilmiştir.

mükemmel hayvan olarak kabul ederken Tûsî maymun için "eğitilmeden insanı taklit eden hayvan" demekle yetinir.[105] Gülşenî ise hayvanların en şereflisi olarak sadece at ve doğanı zikreder.[106] Kınalızâde burada bariz bir şekilde İhvân-ı Safâ'dan yararlanmış, ve onlar gibi en üst seviyesindeki hayvanlara fil, maymun ve papağanı örnek vermiştir. O da İhvân-ı Safâ gibi fili zekası sebebi ile insana en yakın hayvanlar arasında saymıştır.[107]

b) İnsanların Kendi Aralarındaki Derecelendirme

Kınalızâde'nin daha önceki açıklamalarının gereği hayvan cinsinin en yüksekteki türü ile insan ufkunun en aşağı türü arasında bir takım ortak özelliklerin olması gerekir. Kınalızâde'nin görüşlerinden faydalandığı İbn Miskeveyh *el-fevzü'l-Asgar* adlı eserinde insanlığın en alt katında olanları, insanların yoğunlukla bulundukları yerleşim yerlerinin uzağında, kuzey ve güney yarım kürenin en uç bölgelerinde yaşayan Türkler ve zencileri görüp onlarla hayvanların en sonunda yer alan varlıklar arasında büyük bir fark görmezken[108] *Tehzîb*'de bunlara Ye'cûc ve Me'cûc[109] beldelerinden olanları da ekler. Buradakileri ve bunlara benzer insanları ancak bir derece ile maymundan ayrılabilen topluluklar olarak gösterir.[110] Tûsî ise bu sadece yerleşim yerlerinin haricinde yaşayan Mağribli, Sudanlı ve bunların dışında davranış ve hareketleri hayvanlara benzeyen toplulukları bu kategoride sayar.[111] Gülşenî ise Sudanlı, zenci gibilerine batıda ve Habeşistan'ın ilerisinde yaşayanları da ekler.[112]

Kınalızâde'ye göre hayvanlar aleminin yukarısında ve insan alemi ufkunun en aşağısında, yerleşim yerlerinin dört bir tarafındaki dağlarda, çöllerde, geniş ovalarda yaşayan topluluklar veya kuzeydeki beldelerin özelliklerinden olan soğuk iklimin hakimiyeti sebebiyle mizaçları ham ve çiğ[113] kalmış, insan türüne layık olan itidale, tam

---

104 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 78-79, ç. 67-68; *el-Fevz*, s. 115-116; Tûsî, a.g.e., s. 61-62; *Ethics*, s. 45-46.
105 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 79, ç. 68; *el-Fevz*, s. 116; Tûsî, a.g.e., s. 62; *Ethics*, s. 45-46.
106 Gülşenî, a.g.e., s. 9.
107 krş, A.A., I, 40; İhvan-ı Safâ, *Resâil*, II, 143, 154-155, 167-172, özellikle 170; C. İzmirli, *İhvan-ı Safâ Felsefesi*, s. 11-12.
108 İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 116.
109 A. J. Wensinck, "Ye'cûc ve Me'cûc" , *İA*, XIII, 368-370; İsmail Cerrahoğlu, "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", *AÜİFD*, XX, 97-125.
110 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 80, ç. 68.
111 Tûsî, a.g.e., s. 62; *Ethics*, s. 46.
112 Gülşeni, a.g.e., s. 9.
113 A.A., I, 40.

olarak ulaşamamış topluluklardır.[114] Yani soğuğun etkisiyle unsurlar arasındaki denge ve ahenk tam olarak sağlanamadığı için itidalden kaynaklanan yapı yani mizaç henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiştir. Kınalızâde Tûlîd[115] adasının[116] ötesindeki Kûhistân'da[117] Türklerin yaşadığını, bunların insanlığa layık itidalden pay almadıklarını, anlayış ve zekaları itibariyle dilsiz hayvanlara yakın olduklarını, onlardan daha ötede hiç bir insanın olmadığının anlatıldığını belirtir. Benzer şekilde güney yarım küre civarında[118] yaşayan insanların mizaçları da -yani bedenindeki unsurlarının denge ve uyum içinde olmasıyla meydana gelen yapı- aşırı sıcak sebebiyle yanmış ve unsurlar arasındaki denge ve ahenk durumu olan itidal bozulmuştur. Aynı sıcaklık bölgelerinde yaşamaları sebebiyle benzer durum Cezayir, Hint, Berberi ve etrafındaki zenci (Sudanlı) topluluklar için de geçerlidir. İnsanın yarı şıkkı olan[119] Nesnâs'ın[120] mevcudiyeti sabit olup bu varlık insan türünden sayılırsa burada sözü edilen insanlardan daha aşağı olur.[121] Ancak Kınalızâde derinlemesine araştırma yapanlara (muhakkiklere) göre bu anlatılanların çocuk efsaneleri olduğunu dolayısıyla nesnâsın da anka kuşu gibi hariçte var olmadığını belirtir.[122] Sonuç olarak Kınalızâde bu aşağı gruptaki toplulukları seleflerinden daha geniş tutar ve onlarda olmayan Hint, Cezayir, Berberi gibi topluluklara da bu kategoride yer verir.

---

114 A.A., I, 40.

115 Bu kelime yazmalarda çeşitli şekillerde yazılmıştır. Süleymaniye Ktb. Ayasofya Blm. No.2826 v.38b'de buradaki gibi "Tûlîd" şeklinde Süleymaniye Ktb. Mihrişah Blm. 156, v.37b, 157, v.32b, ve İ.Ü. Merkez Ktb., no.1986, v.33a'da "Tûllâ" olarak, İ.Ü. Merkez Ktb., no.5605, v.40a'da "Tûlâ" olarak geçer. İ.Yakıt'ta tulıd okunmuş. Bkz."Kınalı-zade ...", s. 56.

116 Bu adanın neresi olduğu tespit edilemedi.

117 Bu bölgenin yeri ve burada yaşayan topluluklar hakkında bilgi için bkz. Kramer, "Kuhistan", *İA*, VI, 970-972,

118 metinde güney kutbu geçiyor ancak sıcaklığın fazla olması dolayısıyla güney yarım küredeki Afrika veya ekvator bölgelerinin olması gerekir.

119 metinde geçen kelime ve "şıkkı nim-i ademi" okunup insanın yarı tarafı manasına gelebilecekse de İ.H. İzmirli tarafından "Vaşak" olarak okumuş ve başak denilen hayvan olduğu söylemiştir. Vaşak kedigillerden kürkü için avlanan bildiğimiz hayvan olduğuna göre yarı insan görünümünde bir varlık olamayacağı açıktır. Bkz. İ.H. İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile*, s.54,; İ.Yakıt, aynı bilgiyi tekrar etmiş. Bkz. "Kınalı-zade", s. 56; krş. A.A., I, 40.

120 nesnas veye kesra ile nisnas hakkında bkz. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1458; Muallim Nâcî, *Lüğat-ı Nâcî*, s. 897-898. *Lugatname* 'de daha geniş bilgi vardır. Buna göre özetle bir ayağı bir eli bir gözü olduğu için insanın yarısı görünümünde ve Arapça konuşan insanları avlayan bir hayvan, Hindistan, Aden ve Umman'da avlanarak yenildiği söyleniyor. Ayrıca bu manaya işaret eden bir hadis nakledilir. Şiirlerde İnsanlığını kaybetmiş kişilere deniyor. "İnsan gitti, geride nesnâs kaldı" gibi. Dil Hudâ, *Lugatname*, XXVII-A, 484-485.

121 A.A., I,40.

122 A.A., I,40

İranlı olan ve şiî olduğu tahmin edilen[123], bağlı bulunduğu Büveyhioğulları Türk Komutan Gazneli Mahmut tarafından mağlup edilip ele geçirilen[124] İbn Miskeveyh'in Türkler hakkında pek iyi şeyler düşünmesi beklenmese de bir Türk olarak Kınalızâde'nin Türkleri insanlık aleminin en alt tabakasına yerleştirmesi oldukça ilginçtir. Onun "Evahir" diyerek en uçtaki, dağlarda yaşayan göçebe Türkleri kastettiği anlaşılan İbn Miskeveyh'in bu görüşlerinden etkilendiği ve Türk kelimesinden benzer toplulukları anladığı görülür. Ancak hangi milletten hizmetçi alınması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunurken Türkler hakkında verdiği bilgilerden, burada geçen Türklerden o dönemde kendisinin de aralarında bulunduğu Osmanlı sınırları içinde ve dışında yaşayan Türkleri kasdetmediği, Orta Asya steplerinde at üstünde veya yüksek dağlarda yaşayan, savaş kabiliyetleri gelişmiş, at eti ile beslenen, yerleşik bir hayata geçip medeniyet kuramamış, göçebe toplulukları kasdettiği anlaşılmaktadır. Yine onun hikmet ve riyazıyetten aciz, latife ve sanat yönünden eksik olduklarından bahsederken, onun Türklerle Moğollar arasında tip ve soy olarak bir yakınlık gördüğünü ortaya çıkar.[125], Kınalızâde, Arap kaynaklı Türklerin Hz. İbrahim'in cariyesi Benû Kantûr'un soyundan geldikleri biçimindeki düşüncelerden oldukça etkilenmiş görünmektedir.[126] Ayrıca Kınalızâde'nin yaşadığı dönemde aydın sınıfı arasındaki soyla ilgili çekişmelerle Türk kelimesinin içerdiği manaların da onun görüşlerinde tesirli olduğu anlaşılmaktadır.[127] Aynı konuda Kınalızâde Hintlilerin ve zencilerin ahlâkını kötü olarak değerlendirip özellikle zencileri açıkça akıl noksanlığı ile vasıflandırılmaktadır.[128] Tûsî'nin İbn Miskeveyh'in görüşlerinden etkilenmemesi ve isim olarak bu topluluklardan bahsetmemesinde, onun Kuhistan bölgesinde yaşaması ve buradaki insanları görüp tanımasının etkisi olabilir.[129]

Kınalızâde'nin seleflerinde olmadığı kadar çok topluluğun adını insanlığın bu en ilkel seviyesinde anmasına ve bu topluluklar hakkında böylesine katı bir tutum takınmasına dönmenin köle ve hizmetçiler konusundaki imajıyla, XVI. yy da dört kıtaya yayılmış, içinde neredeyse her ırk ve topluluktan insan barındıran Osmanlı

---

123 Şemsettin Günaltay, *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, s. 96,101.
124 Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, s. 58.
125 A.A., II, 60-61.
126 Ramazan Şeşen, "Eski Araplar'a Göre Türkler", *Türkiyat Mecmuası*, XV, 19-20.
127 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, II, 112.
128 A.A., .II, 65.

İmparatorluğunun mensubu bir kişi olarak kendi dönemine yansıyan tecrübelerin de etken olduğunu verdiği örneklerden anlayabiliriz.[130] Bu kanaatlerini destekleyecek kaynakların varlığı da[131] onun bu düşüncelerinin keskinleşmesinde rol oynamış olmalıdır.

Kınalızâde'nin bu insanlar için kullandığı "nesnâs" ve "insanın yarı tarafı" tabirine gelince -gerçi bunların bazı araştırmacılar tarafından çocuk efsanesi denildiğini söyleyerek tam kabul etmiyor görünüyorsa da- bu konuda şöyle bir açıklama yapabiliriz. Kınalızâde'nin insanlığın en alt tabakasına yerleştirdiği insanın yarısı görünümündeki varlığın efsanevi bir tür varlık olmakla beraber, daha çok insan görünümünde fakat davranışları bakımından insanlıktan uzak kişiler için kullanıldığı düşünülürse Kınalızâde'nin bu tabakadaki insanların görünüş ve fiziksel yapı bakımından insan olarak kabul ettiğini fakat bilgi, anlayış ve insani melekelere sahip olma bakımından eksik bulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o temyiz gücünün hastalıklarını anlatırken cahil insanı aklı olmadığı veya kullanmadığı için hayvana benzetir. Hatta bundan daha da aşağı bularak bunlara insan isminin verilmesini, sadece görünüşü insan olan ruhsuz heykellere insan isminin verilmesine benzeterek gerçek insanlığın bunlardan uzak olduğunu, sadece görünüşü insan olanlara mecazen insan denildiğini belirtir.[132] Dolayısıyla nesnâsın da mecazî olarak kullanıldığını düşünebiliriz. Kınalızâde'den sonra bu konuya eserinde yer veren ve onun görüşlerinden etkilendiği anlaşılan Erzurumlu İbrahim Hakkı da nesnâs kelimesini Kınalızâde gibi insanlığın en alt basamağı yerine, bunun altında yer alan hayvanlığın en üst basamağındaki varlık için yani maymun ile beraber fiil ve surette insana benzeyen, fakat insan suretinin aşağısı seviyede bulunan varlık için kullanır.[133]

Kınalızâde'ye göre insanların nesnâs seviyesinde kalmasının sebebi çevre şartlarıdır. Çünkü dağlık araziler, yerleşim yerlerinden, dolayısıyla medeniyetten uzak bulunmak gibi sebepler insanların bilgi ve kültürün geliştiği ortamlardan uzak kalmalarına, diğer insanlarla ilişki kurup kültür alış verişi yapmalarına mani olmuştur.

---

129 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 155-156; Bahtiyar Hüseyin Sıddıki, "Nâsıruddin Tûsî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 187-188,

130 A.A., II, 59-65; burada o zamanlar Osmanlı İmparatorluğu içinde yer alan topluluklar ve onların karakterleri hakkında bilgiler verir.

131 Kaynak olarak yazarlarını tespit edemediğimiz *Sûku'r-Rekâik* ve *Kasîde-i firaset*'i verir.

132 A.A., I, 111-112.

Ayrıca Kınalızâde aşırı soğuk ve sıcak gibi ağır iklim koşullarının, dağlar ve çöller gibi zor çevre şartlarının insanlarda mizaç bozulmasına sebep olacağı düşüncesindedir. Bu ise insanlarda hikmeti elde etmeyi istemek, aklı kullanıp kendini geliştirme gibi meziyetlerin kazanılmasına engel olup, bu şekilde insanların aşağı seviyede kalmalarına ve itidalde olan insan seviyesinden uzaklaşmalarına sebep olur. Çünkü Kınalızâde'ye göre insanların farklı özelliklere sahip olmasının başlıca sebepleri soya çekim gibi insanın atalarından aldıkları özellikler, bulundukları vatanlarının hava, su ve diğer doğal özelliklerinin tesirleri ile üçüncü olarak eğitim ve taklit yoluyla kazandığı huylardır.[134]

Kınalızâde'ye göre yetkinliğe doğru yükselen mertebede, insanlığın en aşağı mertebesinde yer alan nesnâs veya Cezayir, Türk, Hint gibi aşırı sıcak veya soğuk bölgelerde yaşayan insanlardan sonra, meşhur iklim sakinleri özellikle en adil beldeler sayılan dördüncü iklimde yaşayan insanlar gelir. Müellifimiz bu dördüncü iklim tabirini *Tehzîb*'deki orta iklimleri *el-Fevzü'l-asgar*'da üç,dört ve beşinci iklimler olarak açıklayan İbn Miskeveyh'den almış gibidir. Çünkü Tûsî bu şekilde iklim bölgelerinden söz etmemektedir.[135] Kınalızâde'ye göre dördüncü iklim kuşağındaki fark, zorunlu işler ve ihtiyari olmayan sebeplerden meydana gelen farktır. Kınalızâde böylece dördüncü iklim kuşağınındaki ve yerleşim yerlerindeki insanları, bulundukları yerin getirdiği zorunluluklar, kişinin kendi tercihine dayanmayan durumları dolayısıyla ve sadece bu bölgelerde bulunmaları sebebiyle, diğerlerinden farklı bulup daha üstün tutarak. Böylece bir anlamda iklimin elverişli olması, medeniyete yakın olma gibi çevre şartlarının baskın rolünü ve bunların insandaki üstün özelliklerin ortaya çıkmasındaki katkısını vurgulamış olur. Ancak bu basamak insan için yeterli değildir.

Yetkinliğe doğru yükselen insanlık mertebelerinde dördüncü iklim kuşağında bulunan insanlardan daha yetkinleşmiş insanlar vardır. Bunların dördüncü iklim kuşağında yaşayanlardan farkı yetkinlik ve erdemi kazanma, ahlâkı mükemmelleştirme konusunda gayret göstermeleri, imkanda olan kuvveleri fiile getirmeleridir.

İmkandakini kuvveden fiile çıkaran insanlardan daha yetkin olanlar ise; anlayış kuvveti ile ilginç sanatlar ve aletler icat edip bunlarla meşgul olurlar.

---

133 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s. 29; S. Ateş, a.g.m., s. 137-139.

134 A.A., II, 59.

135 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 80, ç. 69; *el-Fevz*, s. 117; Tûsî, s. 62; *Ethics*, s.46

Bunlardan daha yetkin olan insanlar ise; aklı selimi kullanıp, doğru düşünceye dayalı işler yaparak ilmin inceliklerini ve hakikatlerini, derin ve önemli meseleleri ilk feyz kaynağı Allah'tan feyz yoluyla alıp, zeki ve zihni oldun insanlara aktarırlar.

Bundan daha yüksek ve daha yetkin makam; ilâhî ilham ve yardım ile velilik dairesine girildiği, Allah'a yakın olup, kemal dereceleri ve Allah'a yakın melekler mertebesine ulaşıldığı makamdır.

Kınalızâde'ye göre en üstün, en erdemli ve en mükemmel tabakayı meydana getiren yüce kişiler peygamberler ve diğer arınmış seçkin insanlardır. Bu makam yüksek mücerred akıllar ve mukaddes nefisler alemine bitişik bir makamdır. Bu makam Allah'ın vahdet makamıdır ve vahdet makamının elde edilmesi çokluk makamını yok eder. Burada hakikatlerin hakikati tecelli eder.[136] İnsanın bu makama ulaşabilmesi, diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğünün göstergesidir. Çünkü insanların sahip olduğu özellikler, meziyetler meleklere verilmemiştir.[137] Bu sebeple Kınalızâde, filozoflarla bazı kelamcıların görüşlerinin aksine, arifler ve şeyhlerin sözlerine uyarak, insaniyet makamının melekiyet makamından, insan-ı kâmil olmanın meleklikten üstün olduğu görüşü savunur.[138] O peygamberler arasında da üstünlük sıralaması yapar. Buna göre peygamberimiz Hz. Muhammed son peygamber olmasından dolayı bütün peygamberlerden üstündür. Dolayısıyla bütün insan türlerinin, insan cinsinin zirvesinde Peygamberimiz vardır.[139]

Kınalızâde, insanlığın bu en üstün makamının çokluğa zıt olan vahdet makamı, mücerred akıllar ve nefislerin makamı olması gibi konularda Tûsî ile neredeyse kelimesi kelimesine aynı fikirdedir. Hatta bu makamla ilgili aynı ayeti delil getirir.[140] Kınalızâde bu makamdaki kişileri sufiler ve peygamberler olarak açıklayarak enbiya ve evliya olarak gösteren Tûsî'ye uyar.[141] Oysa İbn Miskeveyh'e göre bu makama ulaşan kişiler filozoflar ve peygamberlerdir.[142] Gerçi İbn Miskeveyh'in "ilham gelirse filozof, vahiy gelirse peygamber" tanımlamasıyla Tûsî ve Kınalızâde'nin "vahiy ve ilhamla bilgi

136 A.A., I, 41.
137 A.A., I, 40.
138 A.A., I, 41; krş, Devvânî, *Celâlî*, s. 23.
139 A.A., I, 42.
140 krş, A.A., I, 41; Tûsî, a.g.e., s. 62-63; *Ethics*, s. 46.
141 Tûsî, a.g.e.,s.63, *Ethics*, s. 47.
142 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 81, ç. 70; amlf, *el-Fevz*'de sadece peygamberler bkz. s. 117-118.

sahibi olan evliya ve peygamber" tanımı örtüşüyorsa da sonuncuların, açıkça filozof kelimesini kullanmamakla, Gazzâlî ile başlayan felsefeye ve filozoflara karşı olan olumsuz tutumdan etkilenmiş oldukları görülmektedir. Ayrıca Tûsî ve Kınalızâde Fârâbî etrafında canlanan peygamber-filozof üstünlüğü tartışmasını, filozof kelimesini kullanmayıp onun ilhamla gerçeği bilme işlevini evliyaya yükleyerek kendileri açısından sonuçlandırmışlardır. Kınalızâde'nin üç asır sonra Tûsî ile aynı tavır içinde olması, felsefe ve filozoflar hakkındaki olumsuz tutumun devam ettiğinin bir göstergesidir.

Kınalızâde insanların aklı selim ve doğru düşünce ile hareket ederek ilimlerin hakikatlerini, derin meseleleri olgun zihinlere ve akıllılara ulaştıkları[143] bir dereceden söz eder ki, İbn Miskeveyh ve Tûsî'de göremediğimiz bu grubu Kınalızâde ilginç sanatlar ve aletleri meydana getiren insan ile vahiy ve ilham alan kâmil insan arasına yerleştirir. Tûsî bu özelliği ilginç sanatlar ve aletler[144] meydana getiren gruba - ki bu Kınalızâde'de bir alt gruptur- vermiş görünürken[145] İbn Miskeveyh bu işlevi mantık bilenlerin bulunduğu tabakaya yükler.[146] Ancak Kınalızâde İbn Miskeveyh ve Tûsî'de yer alan ve insanlık ufkunun sonuna, en üstüne ulaşılınca, varlıkların başı sonuna kavuşarak varlıkların birleşmesi ile meydana gelen varlık dairesinden[147] hiç bahsetmeyip, daha çok kelamcılar tarafından[148] tartışılan insan ile melek arasındaki üstünlük konusuna girerek onlardan ayrılır. İbn Miskeveyh ve Tûsî'ye göre insanlık ufkunun en yükseği melekiyet ufkunun en alt basamağıdır.[149] Kınalızâde ise yukarıda belirttiğimiz gibi açıkça insanın özellikle en yüksek seviyelere ulaşan evliya ve peygamber seviyesindeki insanın meleklerden üstün olduğu görüşünü savunur.

Kınalızâde'nin tekamül düşüncesi her basamağında bir varlık derecesinin bulunduğu ve her basamağıyla mükemmelliğe daha da yaklaşılan bir merdivendir; ancak diğerinden farklı olarak bunun sadece yukarıya mükemmelliğe doğru, bir yükselişi ve çıkışı vardır. İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi müslüman filozoflarda karşılaştığımız ve bir

143 A.A., I, 41.
144 mantık olabilir.
145 Tûsî, a.g.e., s. 62; *Ethics*, s. 46.
146 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 80, ç. 69.
147 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 80, ç. 69; Tûsî, a.g.e., s. 63; *Ethics*, s. 46.
148 Bu konuda bkz. İmam Ebu Yusuf Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ç. Şerafettin Gölcük, s. 287-294; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, ç. Süleyman Uludağ, s. 364-366.
149 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 80, ç. 69; *el-Fevz*, s. 117-118; Tûsî, a.g.e., s. 63; *Ethics*, s. 46.

noktada başlayıp iniş ve çıkış kavisleri ile tekrar o noktaya varılmasıyla son bulan varlık dairesi veya devir düşüncesinden Kınalızâde hiç bahsetmez.[150]

Kınalızâde'nin seleflerinden daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelediği bu konunun çağdaşı Gülşenî tarafından son derece sığ ve yüzeysel bir şekilde ele alınması[151] Kınalızâde'nin ilmi seviyesini göstermesi bakımından bizim için önemlidir. Ayrıca Kınalızâde'nin Tûsî'de yer almayan, fakat İbn Miskeveyh'de bulunan tekamül ile ilgili görüşlere, -mesela onun Türklerle ilgili düşüncelerine- ve diğer ayrıntılara yer vermesi, onun gibi ufuk kelimesini kullanmayı tercih etmesi sebeplerle, Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerinde İbn Miskeveyh'in etkisinin Tûsî'en daha fazla olduğu, dolayısıyla İbn Miskeveyh'in eserlerinden Tûsî'nin aracılığı olmadan direk faydalandığını sonucuna ulaşıyoruz. Bu konudaki benzerliklere dikkat edilirse Kınalızâde'nin özellikle İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-asgar* adlı kitabından haberdar olduğu ve faydalandığı anlaşılır.

B. Kınalızâde ve Tekâmül Konusundaki Görüşler

İnsanın varlıklar içindeki üstünlüğünü, en alt seviyedeki cansız varlıktan, en üst seviyedeki insanlık makamına çıkarak ispatlama yolunu seçen Kınalızâde bu tavrı sebebiyle evrim düşüncesini savunan düşünürlerden birisi olarak kabul edilir. Onun bu tekamül düşüncesi, izlerine Anaksimandros[152], Aristoteles[153] gibi eski çağ düşünürlerinde rastladığımız, daha sonra Darwin ile birlikte Darwinizm veya evrim teorisi olarak anılan görüşe benzetilir ve bu sebeple o, bugünkü manada evrim düşüncesine sahip filozoflardan birisi ve ilk Türkçe evrim teorisi veya o manada tekamül nazariyesi yazarlarından birisi olarak takdim edilir.[154]

---

150 Devir ve varlık dairesi için bkz. İ Yakıt, "2. Milli Mevlâna Kongresi", s. 44-46, aynı yazarın aynı makalesi *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, s. 62-78; Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlana ve İnsan*, s. 190-192, 198.

151 Gülşeni, a.g.e., s. 8-10.

152 C. İzmirli, *İhvan-ı Safa felsefesi ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, s. 10; Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 14; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 11; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 47; İsmail Yakıt, "Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. 25, s. 75-80.

153 Teoman Duralı, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım" *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 300-314; Aynı makale yazarın şu kitabında da yer alır. Bkz. *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 152-153, 161-166.

154 İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, s. 54; Celâlettin İzmirli, *İhvan-ı Safa ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, s. 15; aynı yazar, *İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar*, s. 63; İsmail Yakıt, "Kınalı-zâde", s.

İslam dünyasında tekâmül düşüncesine sahip olan ilk kişi Kınalızâde değildir. Ondan önce Câhız,[155] İhvân-ı Safâ,[156] İbn Miskeveyh[157], Mevlana[158] ve daha bir çok müslüman düşünürde bu görüşe rastlıyoruz.[159] Kınalızâde'nin bu konuya eserinde yer vermesinin sebebi, kendisinden önce aynı türdeki eserlerde insanın alemdeki yeri ve varlıklar içindeki konumu ile ilgili olarak bu konunun gelenek halinde işlenmesidir. Bu gelenek Kınalızâde'den sonra da devam etmiştir. Nitekim Erzurumlu İbrahim Hakkı da aynı konuya eserinde yer vermiştir.[160] Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerini açıklarken yapacağımız karşılaştırmalarda göreceğimiz gibi o kendisinden önce gelen bu düşünürlerden istifade etmekle beraber konuyu daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir.

Darwinizm veya evrim teorisinin doğruluğu veya yanlışlığı[161], Darwin ve diğer evrim teorisyenlerinin müslüman düşünürlerden yararlanıp yararlanmadıkları[162] ve İslâm'da evrim ve tekamülün var olup olmadığı[163] ile ilgili sorunlar ve sorular bu çalışmamızın kapsamı dışındadır. Ayrıca bazen farklı bazen birbirleri yerine kullanılan tekamül nazariyesi ile evrim teorisinin aynı kavramı ifade edip etmediği de ayrı bir

---

58; Ayz. "Darwin'den Önce", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 116; Ayz. "Mevlâna'ya Göre", *2. Milli Mevlâna Kongresi*, s. 55; Aynı yazar, "Biyolojik Evrim", s. 75; M. Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorileri*, s. 139.

155 Câhız, *Kitab el-Hayavân*,.III, 286, IV,105, VI, 454; Mehmet Bayraktar, "Al-Jahız and The Rise Of Biological Evolution" *AÜİFD*, .XXVII, 307-315; M. Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorileri*, s. 55-64.

156 İhvan-ı Safâ, *Resâil*, I, 224vd.,448, II,123, 141,143-144, 152, 154-155, 157, 221vd.,223, 318, III,44, 64, 138, IV, 101,118,143, 176, 178; S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretileri*, s. 80-85, 107-111; M. Bayraktar, a.g.e., s. 81-88.

157 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, 76 vd, ç. 65-70; amlf, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 111-122; M. Bayraktar, a.g.e., s. 105-116.

158 İ .Yakıt, "2. Milli Mevlâna Kongresi" s. 41-56; ayz. "Darwin'den önce", s. 113-114, 118 44. Dipnot; Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 193;Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlana ve İnsan*, s. 189-199.

159 Bu konudaki genel değerlendirmeler için ayrıca bkz. İ. Yakıt, "Darwin'den Önce", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 101-102; ayrıca İbn Sînâ için bkz. Ayz. "İbni Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı", *Uluslararası İbni Sinâ sempozyumu Bildirileri*, s. 287-305, Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 169, 193; M. Bayraktar, a.g.e., s. 39-145.

160 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s .27-30; S.Ateş, a.g.m., s. 137-139.

161 Evrim teorisi hakkında daha ayrıntılı bilgi ve eleştiriler için bkz. İsmail Yakıt, "Biyolojik Evrim", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. .25, s. 75-80; Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş*, s.110-117; ayz. *Biyoji Felsefesi*, s. 34-39, 169-187; aynı bölüm makale olarak "Charles Darwin veYüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", *Felsefe Arkivi*, sy. 25; s. 113-131.

162 İ. Yakıt, "Darwin'den Önce", s. 102, 109 18. Dipnot; Ayz. "Mevlâna'ya Göre", s. 55-56; Muhammed Hamidullah, "Halk el-Kâinat ve Asl el-Enva' Hasab el-Kur'an ve'l-Mutefekkirîn el-Muslimîn", *Tayyib Okiç Armağanı*, Erzurum AÜİİFD. s. 9-38.

163 Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", s. 127-146.

tartışma konusudur.[164] Şu kadarını belirtelim ki, evrim teorisi ile müslüman düşünürlerinin tekamül görüşleri arasında benzerlik görünmesine rağmen aralarında fark olduğu kanaatindeyiz. Tekâmülün belli bir gayeye yönelik ve şuurlu olması, varlıklarda -en azından Kınalızâde'ye göre- fiziki, biyolojik bir değişiklik değil, nefs planında kalan bir değişiklik ve gelişmenin söz konuşu olması bizi bu düşünceye götürmektedir. Kınalızâde herhangi bir nedenle varlık basamaklarının birinden diğerine fiziki veya biyolojik değişiklikler sonucunda meydana gelen gelişmeden veya yükselme veya sıçramadan bahsetmez, varlıkların yaratılıştaki konumları itibariyle varlık hiyerarşisindeki yerlerinden, bu yerin diğer varlıklara göre aşağıda veya yukarıda olmasından bahseder. Ayrıca Kınalızâde'ye göre her bir varlık Allah tarafından, Onun kendi kontrolü ve gözetimi altında, belirli nimetler ve hikmetlerle o cins ve türde yaratılmıştır. Bu varlık, yaratılış bakımından, belli özellikleri ve yetenekleri ile bazı varlıkların aşağısında veya yukarısında olabilir. Ancak buradan ne daha yükselebilir ne de aşağıya iner.

Aşağıya inmek ve yükselmek ancak insanlar için, o da fiziki veya biyolojik değil, nefs ve ruh planında gerçekleşecektir. İnsan iyi bir insan olursa, ruhi bakımdan meleklerden daha üstün olacak ve nefsi yüksek makamlara ulaşacak, eğer kötü bir kişi olursa nefsi, sadece nefsi alçalacak hayvanlardan daha aşağı seviyelere inecektir. Ayrıca bu alemde var olan her varlığın bir benzerinin Eflatun'un İdeler aleminin hatırlatan Misal âlemi adı verilen bir alemde olacağını kabul eden, bu konuda "orada benim gibi bir İbn Abbas var" sözleriyle İbn Abbas'dan delil getiren[165] Kınalızâde'nin misal âlemindeki bu varlıkların bu alemdeki benzerlerinin fiziksel ve biyolojik değişime uğrayacaklarını düşündüğünü, sanmıyoruz.

İster bugünkü anlamda evrim düşüncesi ister fiziki palanda bir tekamül düşüncesi olsun; bu tür izahlar insanın hayata ve kadere bakışıyla ilgili göz ardı edilemez bir takım ahlâki sorunları da beraberinde getirecektir. Bu sebeple ahlâkla ilgili bir eser yazan Kınalızâde'nin bu tip sorunlara yol açacak görüşlere yer vermesi beklenemez. Şu halde Kınalızâde'de evrim değil bir tekamül, cansız varlıklardan insana

---

164 evrim ve tekamül kelimeleri ile aralarındaki fark için bkz. Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 190-199; ayz. *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 182 55.dipnot; aynı yer "Metinler Işığında", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 33, 55.dipnot; S.H.Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 80-85.

doğru çıkan varlık basamakları ve her bir üst basamakta mükemmele daha yakın bir varlıkla karşılaştığımız varlık mertebeleri, basit varlıklardan insanlığın en yüksek seviyesi olan peygamberliğe kadar yükselen mükemmelleşme yolunda bir varlıklar merdiveni olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü gerek Kınalızâde'nin, gerekse bu konuda görüşlerini dile getiren müslüman düşünürlerinin fikirleri incelendiğinde, onların biyolojik veya fiziksel bir değişimden ve gelişmeden değil, psikolojik ve ahlaki bir gelişim ve değişmeden söz ettiklerini, onların bu yaklaşımının ise günümüzdeki evrim teorisinden farklı olduğunu, bunun ise ancak tekamül kelimesi ile ifade edilebileceğini söyleyebiliriz.

C. İnsanın Ahlâkî Yapısına Göre Varlıklar Arasındaki Konumu

Kınalızâde'ye göre insan meleklerden daha yüksekte ve daha üstündür, ancak bu mutlak bir üstünlük değildir. Kınalızâde İslâm dünyasındaki geleneksel görüşü tekrar ederek insanın kainattaki mertebesinin meleklikle hayvanlık arasında orta derecede olduğunu belirtir. Dolayısıyla insan yaratılışta insan olarak hayvanlardan daha üstün yaratılmakla beraber onun meleklerden ahlâkî manada üstün olması kendisine bağlıdır. Bir nefs ve beden birleşimi olan insan, eğer meleklik yönünü mükemmelleştirip iyileştirir ve bu yönünü hayvaniyet yönünden üstün tutarsa kendisini meleklik tarafından uzaklaştırıp hayvanlık tarafına çekmesi mümkünken kendi iradesiyle meleklik özelliklerini seçip kazandığı için melekten daha erdemli, daha üstün ve sırf mücerred bir varlık olmaktan daha mükemmel olur. Eğer aksi olur insan hayvaniyet tarafını arzu eder, o tarafı melekiyet yönüne tercih eder ve o yön kendisinde ağır basarsa ve o tarafa yönelirse sırf hayvan olmaktan daha aşağı olur. Çünkü Kınalızâde'ye göre hayvan akıl gücünden ve melekiyet özelliğinden mahrumdur. Bu sebeple hayvan sırf arzu, şehvet ve hevasında kalırsa mazurdur. Ama kendisine yetecek bir akıl ışığına sahip olan insanın, şehvet ve sapıklık ateşinde yanmasında kendisini mazur gösterecek hiçbir gerekçe yoktur [166]

---

165 A.A., I, 49.
166 A.A., I, 42.

D. Kınalızâde'ye Göre Varlıkların Tekamül Şeması

Kınalızâde'nin açıklamaları doğrultusunda basit varlıktan insanlığın en üst seviyesine kadar olan yetkinlik basamaklarını bir şemayla şöyle sıralayabiliriz:

KINALIZÂDE'YE GÖRE VARLIKLARIN TEKAMÜL ŞEMASI

İnsanlık basamakları	**En üst**	-Hz. Muhammed -Ulu'l-azm Peygamberler -Resuller -Nebiler -Veliler -Aklı selimle ilmin inceliklerini bilenler -Anlayışı kuvveti ile sanat ve alet yapanlar -yetkinlik konusunda gayret edenler -Dördüncü iklim kuşağındakiler
	En alt	-Nesnâs, Türkler, Güney yarım küredeki Habeş, Hind, Cezayir, Sudan ve Berberler.
Hayvan basamakları	**En üst**	-Maymun, at, fil, papağan -Savunması olan hayvanlar -Haşere, pit, pire türü hayvanlar
	En alt	-İsfencat=sünger
Bitki basamakları	**En üst**	-Hurma
Madenler	**En üst**	-Mercan
Cisimler	**Bileşik**	-Bileşimini uzun zaman koruyabilenler -Bileşimini uzun zaman koruyamayanlar
	Basit	-ateş -hava -su -toprak

IV. NEFS VE NEFSİN GÜÇLERİ

Kınalızâde ahlâk ilminin konusu olarak nefse özel bir önem vermiştir. Ahlâki davranışların kazanılabilmesi için nefsin ve onun kuvvetlerinin iyi bilinmesi gerekir. Zira bu sayede insan nefsini ve kuvvetlerini tanıyıp kontrol ederek ve varsa hastalıklarını tedavi ederek istenilen ahlaki davranışları kazanır ve en yüksek mutluluğa ulaşır. Kınalızâde nefs konusunda orijinal sayılabilecek görüşlere sahiptir. Kitabının bütünlüğü içinde genellikle Tûsî'nin metodunu takip etmekle birlikte nefs konusunda onun verdiği bilgileri yeterli görmeyerek kendisi bu eksikliği tamamlamaya çalışır. Buradaki en büyük kaynağı ise nefs problemine özel bir önem veren ve İslâm dünyasındaki nefs anlayışının en zirve ismi sayılan İbn Sînâ'dır. Kınalızâde'nin İbn Sînâ'dan ne ölçüde ve ne şekilde faydalandığı konusu üzerinde aşağıda ayrıntılı olarak durulacaktır. Ancak bizim için burada önemli olan Kınalızâde'nin İbn Sînâ'dan farklı olarak yaptığı tasnif ve yorumlardır. Öncelikle onun nefs konusuyla olan ilgisi İbn Sînâ gibi varlık probleminden kaynaklanan bir yaklaşımın sonucu değil, nefsi ahlâk ilminin temeli olarak görmesinden kaynaklanır.

A. Nefsin Tanımı

Kınalızade'ye göre ahlâk ilminin konusu insan nefsidir. Daha açık bir ifadeyle övülen güzel fiiller ile beğenilmeyen kötü fiilleri ihtiyari olarak meydana getirmesi yönüyle nefs-i insânîdir.[167] O halde öncelikle bu iyi veya kötü davranışları yapan insanın, insanı insan yapan nefsinin ne olduğunun ve özelliklerinin bilinmesi gerekir. Çünkü beden insan için bir zırhtır, esas olan nefstir.

Düşünürümüz zaman zaman ruh ve nefs-i nâtıka terimlerini kullansa da çoğu zaman nefs-i insânî terimini veya sadece nefs kelimesini tercih etmektedir. Biz de genel

---

167 A.A., I, 22-23.

olarak nefs kelimesini kullanıp zaman zaman Kınalızade'nin üslubuna göre diğer kelimelere de yer vereceğiz.

Kınalızâde felsefe dilinde nefs-i nâtıka, şeriat dilinde ruh denilen şeylerin hepsinin aynı realite yani nefs-i insani olduğunu söyler.[168] Eski felsefe ve kelamda "cism-i latif" olarak tanımlanan ruha Kınalızâde'nin şeriat dilinde ruh adının verildiğini ifade etmesi ilginçtir. Nitekim o "Sana ruhtan soruyorlar, de ki ruh Rabbimin işlerindendir"[169] mealindeki ayette geçen ruh kelimesinin nefse işaret ettiğini düşünmekte ve bu âyet sebebiyle ruh hakkında konuşmanın mü'minler için uygun olmadığına inanan şeriat uleması ve şeyhlerden nice büyük imamın -Kınalızâde bunların kimler olduğunu açıklamaz.- bu konuda konuşmaktan kaçındıklarını belirtmektedir. Ancak Kınalızâde'ye göre bu yasak ruhun hakikat ve mahiyetiyle ilgili olup ruhun zahiri özelliklerine göre yapılan tanımlamalarına ait değildir.[170] Böylelikle Kınalızâde nefs ve onun özellikleri, kuvvetleri, etkileri hakkında bilgi verirken ruh hakkında konuşma yasağını bir kadı olarak bu şekilde yorumlayarak aşar ve buradaki dini sakıncayı ortadan kaldırmaya çalışır. Burada dikkat çekici bir ilginç nokta da Tûsî'nin bu konuda her hangi bir kaygı taşımaması ve kitabında bu şekilde bir açıklamaya yer vermemesidir.[171] Bunu, Kınalızade'nin zamanına yansıyan bir anlayışın ürünü olarak açıklama gayretimiz ise kendisinden kısa bir süre sonra benzer konuda eser yazan[172] ve kadı naibliği gibi görevlerde bulunup,[173] tarikat ehli ile sıkı ilişkileri olan[174] Gülşenî'nin eseri ile karşılaştırdığımızda imkansız hale gelir.[175] Çünkü Gülşenî neredeyse tercümesi dedirtecek kadar sıkı takipcisi olduğu Tûsî gibi bu sakıncayı hissetmemiş ve böyle bir kaygıdan kaynaklanan herhangi bir açıklama yapmaya gerek görmemiştir.

Kınalızade insânî nefsi "nefs-i insânî yani insanın nefsi cisim ve cismani olmayan basit bir cevherdir. Makulatı bizzat idrâk eder ve bilir, beden-i mahsûsda

168 A.A., I, 23.
169 İsra,17/ 85.
170 A.A., I, 24.
171 Tûsî, a.g.e., s. 48 vd. Nefsle ilgili konularda nefsin temizlenmesi ile ayet verdiği halde bu konuda bir ayete atıf yaparak herhangi bir sakıncadan bahsetmez.
172 Gülşenî, a.g.e., s. 1.
173 Abdullah Tümsek, a.g.e., s. 29.
174 Abdullah Tümsek, a.g.e., s. 30-33.
175 Gülşenî, a.g.e., s. 6 vd. Nefsle ilgili açıklamalarda bu konudan bahsedilmez.

âletler ve kuvvetler sebebi ile tedbîr[176] ve tasarruf eder" şeklinde tanımlar.[177] Gerçekte bu onun kendisine ait bir tanım olmaktan çok, kendisinin de bizzat ifade ettiği gibi bütün filozofların, çoğu sufi şeyhlerinin ve bazı kelam alimlerinin tercihi olan bir tarifdir. Her ne kadar başka tanımların olduğunu belirtse de, ne onları ne kendisine ait başka bir tarifi ne de burada sözünü ettiği filozoflar, şeyhler ve kelam alimlerinin isimlerini verir. Sadece ruh hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenlere Şahâbeddîn es-Suhreverdî'nin[178] kitabını tavsiye eder. Öyle görünüyor ki Kınalızâde'nin ruh hakkında konuşma konusundaki çekincesinin kaynağı da Suhreverdî'dir.[179] Ancak biz Kınalızâde'nin nefs konudaki asıl kaynağının Tûsî olduğunu onun *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri ile karşılaştırdığımızda hemen anlayabiliriz. Gerçekte İslâm düşüncesinde nefs hakkında çeşitli görüşler ortaya konmuştur.[180] Ancak gerek tanım gerekse tanımda yer alan kavramları tek tek tahlil ederek açıklama şeklindeki metod Tûsî'nin bu eserinden alınmadır. Zaman zaman onun delillerini kaynak göstererek kullanır.[181] Tûsî'nin nefs hakkındaki kaynağının ise İbn Miskeveyh[182] ile İbn Sînâ olduğunu, eserlerinin karşılaştırılmasından anlayabiliriz.

Kınalızâde tıpkı Tûsî gibi nefs meselesini altı başlık altında inceler. Birincisi nâtık nefsin varlığının ispatıdır. Kınalızade'ye göre de nefs-i insânînin varlığı apriori ve ilk planda delile ihtiyaç olmadan anlaşılacak derecede kesindir. Çünkü nesnelerin insanda zuhur etmesi insanın kendi zatının gereğidir ve bir an bile gizli olup, bilinmemesi imkansızdır. İnsan herhangi bir delile ihtiyaç olmadan uyku, sarhoşluk veya aklı başında olduğu bütün hallerde kendi ruhunun şuurunda olur. Dolayısıyla insan delil, burhan gibi bir vasıtaya muhtaç olmadan kendi varlığının bilincinde olur. Çünkü bir şey ile nefs arasında vasıta imkansızdır.[183] Kınalızâde'nin nefs konusundaki bu açıklamaları ile İbn Sînâ'nın "ben" dediği varlık hakkındaki ve "uçan adam", "havada asılı adam"

---

176 Metinde tezbir kelimesi geçiyor. Z.B.R. Arapça'da anlamak, bilmek manasına gelir. Biz Tûsî'de ve Gülşenî'de tedbir kelimesi geçtiği için tezbir kelimesindeki noktanın matbaa hatası olacağını düşünerek tedbir kelimesini tercih ettik.

177 A.A., I, 24; krş. Tûsî, a.g.e.,s. 48; *Ethics*, s. 36; Gülşenî, a.g.e.,s. 6.

178 Şahâbeddîn es-Sühreverdî, *Avarifu'l-Maarif*, ç. 553-572.

179 A.A., I, 24; krş. Şahâbeddîn es-Suhreverdî, a.g.e., ç. 554.

180 Bu görüşler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.26-30, İ. Kutluer, a.g.e., s. 212-218, 235-238, 269-276.

181 A.A., a.g.e., I, 24 vd; krş.Tûsî, a.g.e.,s. 48 vd; *Ethics* , s.36.

182 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 11-26, ç.13-18.

183 A.A., I, 24; krş. Tûsî, a.g.e., s. 49; *Ethics*, s. 36.

tanımındaki açıklamaları birbirine son derece benzemektedir.[184] Ancak Kınalızâde burada İbn Sînâ'nın eserlerinden direk olarak faydalanmayıp onun *İşârât*'ına şerh de yazmış olan Tûsî'nin aracılığına başvurmuş görünmektedir.

İkinci olarak, Kınalızâde nefsin mücerred cevher olduğunu, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki delillerinden en kısasıyla açıklar. Buna göre insan nefsi daima amelî aklın suretlerinin taşıyıcısıdır. Çünkü nefs amelî suretleri kendisinde oluşturamaz ve o formların nefisde meydana gelmesi düşünülemez. Bu durumda nefs, sadece cevherin durduğu yer konumunda ve bu suretlerin taşıyıcısı durumundadır. Dolayısıyla araz olmak başkasıyla meydana gelmek manasında olup nefsin buradaki durumuna zıt olduğu için nefsin araz olması mümkün değildir. Fakat Kınalızâde bu delilin tartışmaya açık olduğunu ifade ederek bu konuda farklı görüşlerin olduğuna işaret eder. Meselâ filozoflar sürat arazının hareket arazı ile meydana gelmesi gibi arazın arazla meydana gelmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Böyle olunca nefs araz sayılabilir ve araz olarak nefs meydana gelecek ameli suretler arazını taşıyabilir. Ancak Kınalızade bu konuda nefsin cevher olduğunu gösteren delillere itibar edilmesi gerektiği düşüncesindedir.[185]

Üçüncü mesele insani nefsin basit oluşudur. Kınalızâde'ye göre basitlik bileşik (mürekkeb) olmanın zıttıdır. İnsani nefs basittir ve parçaları yoktur, kısımlara ayrılması, bölünmesi mümkün değildir. Bu konudaki delili bazı şeylerin şüphe edilmeksizin basit olduğudur. Meselâ vahdet (birlik) kavramı böyledir. Nefs birliği akledip kavrar ve bu birliğin formu nefsin bizzat kendisinde ma'kul hale gelir. O halde eğer nefis bölünmüş olsaydı onda meydana gelen bir şey de bölünürdü, bölünmemiş halde olamazdı. Bu durumda birliğin akledilirken bölünmeden bir olarak akledilmesi ve kavranması mümkün olmazdı. Çünkü mahallin bölünmesi (nefs), onda meydana gelen halin de (bir sayısı) bölünmesini gerektirir. Bu sebeple hâl olan birliği akletme bölünmeyince, birliği akletme mahalli olan nefsi nâtıka da bölünmez. Bu da onun basitliğinin delilidir. Kınalızade'nin verdiği bu delil Tûsî'de de yer alır.[186]

---

184 A.A., I, 24-26, krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s.13, 225-226; amlf, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 343-349, amlf, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 207(370), 210(380-381), 172(261), 126(27), 145(109), 221(423), 184(305); *et-Ta'lîkât*, 30,79-80, 147, 160-161.

185 A.A., I, 25; krş. Tûsî, a.g.e., s. 49-50; *Ethics*, s. 36-37.

186 A.A., I, 25-26; krş. Tûsî, a.g.e., s. 50; *Ethics*, s. 37.

Dördüncü mesele nâtık nefsin cisim ve cismani olup olmadığı konusudur. Kınalızâde bu konuda öncelikle cismin tanımından hareket eder. Buna göre cisim uzunluk, derinlik, genişlik olmak üzere üç yönde bölünmeyi kabul eden cevhere denir; cismânilik de ya cismin kendisine ya da heyulasına dahil olan şeye (hâl) denir. Bu durumda cisme dahil (hâl) olan bütün arazlarla heyulaya dahil olan suretler ve türler cismanidir. Kınalızâde bazen cisimler ve arazların hepsine birden cismânâ denildiğini belirtir. İnsan nefsi ne cisimdir, ne de cismânîdir. Çünkü bunlar bölündüğü halde nefsin kendisi bölünmez. Nefsin bölünmediği ise yukarıdaki üçüncü mesele de açıklanmıştı. Tûsî bu konuda çeşitli açılardan bir kaç delil getirirken, Kınalızâde sadece yukarıda incelediğimiz üçüncü mesele ile bağlantılı bir delil getirmiştir. Genellikle başka durumlarda Tûsî'nin verdiği bilgileri genişletme, açma, eksik bıraktığı yerleri tamamlama yoluna giderken burada tersini yapmıştır.[187]

Beşinci meseleyi nefsin bizzat kavraması, aletlerle tasarruf ve idare etmesi oluşturur. Kınalızâde'ye göre nefs kendisini idrak eder, idrak ettiğini de idrak eder. Bir şey ile nefs arasında alet hayal etmek mümkün olmadığı için nefsin kendisini aletlerle idrak etmesi caiz değildir. İşte filozoflar "akıl, âkıl, ma'kul birdir" derken nefsin kendisini idrak etmesinin vasıta ile olmadığını ifade etmek istemişlerdir. Öte yandan Kınalızâde'ye göre nefsin kendi dışındaki objeleri aletle algıladığı açıktır. Mesela görme aleti ile görülenleri, işitme aleti ile işitilenleri idrak eder. Bu idrak gücünden doğan bir nevi ameli tasarruftur. Kınalızâde'ye göre bir tasarruf daha vardır. Buna tahrik tasarrufu denir ve bu nefsin muharrik gücünden doğar. Bu güç idrakten sonra organları ve adaleleri harekete geçirir ve bu tahrik sayesinde bedenden sayısız fiiller ortaya çıkar. Kınalızâde'ye göre bu şekilde meydana gelen fiillere ihtiyari fiiller denir ve bu fiillerin meydana gelme keyfiyeti, sayısı ve sebepleri tabiat ilimleri tarafından açıklanır. Kınalızade'nin buradaki açıklamaları Tûsî'nin açıklamaları ile örtüşmektedir.[188]

Kınalızade altıncı olarak nefsin duyularla hisseden bir varlık olmadığını inceler. Çünkü Tûsî gibi müellifimize göre de cisim ve cismani olan varlıklar duyularla hisseder;

---

187 A.A., I, 25-26; krş. Tûsî, a.g.e., s. 50-52; *Ethics*, s. 37-39.

188 A.A., I, 26; krş. Tûsî, a.g.e., s. 53-54; *Ethics*, s. 39-40; İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin tetkiki için bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi" s. 393-398.

oysa daha önce ispatlandığı gibi nâtık nefs cisim ve cismani olmadığı için duyularla da hissetmez.[189]

Kınalızâde bu inceleme ve açıklamaları sonucunda; nefsin basit bir cevher olduğu, cisim ve cismani olmadığı, nefsin bizzat kendisini idrak ettiğini hatta idrak ettiğini de idrak ettiği, kendini idrak etmek için bir vasıtaya ihtiyacı olmadığı, fakat aletlerle, organlarla tasarrufta bulunup idare ettiği, cisim ve cismani olmadığı için duyularla hisseden bir varlık da olmadığı sonucuna ulaşır.[190]

Kınalızâde'nin bu nefs anlayışı her ne kadar Tûsî'nin nefs tarifine benziyor ve Tûsî kaynaklı görünüyorsa da gerçekte bu yöndeki düşünceler İbn Sînâ'ya aittir. Özellikle nefs-i insânînin varlığının apriori, ilk planda delile ihtiyaç olmadan anlaşılacak derecede açık seçik olması, kendi varlığının bir an bile gizli kalmaması, insanın uyku, sarhoşluk veya aklı başında bütün hallerde delil, burhan gibi bir vasıtaya muhtaç olmadan kendi varlığının şuurunda olması gibi düşünceler Tûsî'de yer almakla birlikte bu görüşlerin asıl sahibi İbn Sina'dır.[191] Kınalızâde'nin nefs konusundaki bu açıklamaları ile İbn Sînâ'nın "ben" dediği varlık hakkındaki, "uçan adam" ve "havada asılı adam" istiarelerindeki açıklamaları birbirine son derece benzemektedir.[192] Kınalızâde burada İbn Sînâ'nın eserlerinden direk olarak değil, onun *el-İşârât*'ına şerh de yazmış olan Tûsî aracılığıyla yararlanmış olmalıdır. Ancak ilerde de göreceğimiz gibi Kınalızâde Tûsî'nin aracılığına başvurmadan direk İbn Sînâ'nın görüşlerinden ve eserlerinden de faydalanmıştır.

Kınalızâde'nin, nefsin kendi varlığı hakkındaki bilgisinin delile ihtiyaç göstermeyecek derecede apaçık ve kesin bir bilgi olduğu yönündeki bu görüşü ile Descartes'in görüşleri arasında benzerlikler bulunmuş[193] ve bu yaklaşımından dolayı Kınalızâde'ye, ondan daha önce bu görüşleri ifade ettiği için ilk olma şerefi ve

---

189 A.A., I, 26; krş. Tûsî, a.g.e., s. 54; *Ethics*, s. 40.

190 A.A., I, 24-25; krş. Tûsî, a.g.e., s.49-54; *Ethics*, s.37-40; Ayrıca benzer nefs anlayışları için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 11-18, ç. 13-18; A. Durusoy, a.g.e., s. 33-57.

191 Bu görüşlerin İbn Sînâ'ya aidiyeti ile ilgili olarak bkz. İbrahim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 147-148; Fazlurrahman, *Avicenna's-Psychology*, s. 10, 1.dipnot; Etienne Gilson, *Introduction á l'Étude de St. Augustin*, Paris, 1930, s.57 vd.

192 A.A., I, 24-26; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 13, 225-226; amlf, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 343-349; amlf, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 207(370), 210(380-381), 172(261), 126(27), 145(109), 221(423), 184(305); amlf, *et-Ta'lîkât*, 30,79-80, 147, 160-161.

193 René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, ç. Mehmet Karasan, s.41-42.

dolayısıyla bir orijinallik atfedilmişse de[194] bu görüşlerin gerçek sahibi, yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'dır.[195] İsmail Hakkı İzmirli'nin dediği gibi Kınalızâde ayniyle İbn Sînâ'da var olan Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım" düsturunu sadece bir üslup değişikliğiyle ifade etmiştir.[196]

Kınalızade nefsi nâtıka ile ilgili bir noktaya daha dikkat çeker. Bu, nefs-i nâtıkanın varlığının bedenle birlikte yok olmamasıdır. Nefs-i nâtıka bedenden ayrıldıktan sonra daim ve baki olarak ebediyen var olacaklar arasında yer alır. Kınalızâde ilâhiyatçı hukemânın ve tabiatçı filozofların genelinin bu görüşte olduğunu, sadece tabiatçı filozoflardan olan ve muteber filozofların arasında sefaletleriyle tanınan Haşâşîlerin bu görüşe katılmadıklarını belirtir. Ancak Kınalızâde bu görüşü savunmayanların adını verdiği halde savunan tabiatçı filozofların kimler olduğunu belirtmemiştir.[197] Düşünürümüzün nâtık nefsin bekası konusundaki kanıtı şudur: Nefs-i nâtıka ne surettir ne de arazdır, aksine mücerred bir varlıktır. Dolayısıyla yok olması akla aykırı, devam ve bekası ise kesindir. Aynı görüşlere benzer delillerle Tûsi'de de rastlanır.[198]

B. Nefs Çeşitleri

Kınalızâde'nin ahlâk psikolojisinde temel konu nefs-i insânîdir. Ancak o insânî nefsin bölümleri olmasından dolayı diğer nefisler hakkında açıklamalar yapar, bu vesileyle filozofların terimlerini de bir ölçüde açıklayarak insânî nefs konusunda daha fazla bilgi vermeye çalışır.[199]

Eklatuncu gelenekten İslâm düşünürlerine intikal eden yaygın anlayışa uygun olarak Kınalızâde de nefsin üçlü tasnifini benimser.[200] Bu üçlü nefs anlayışı

---

194 Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 323; amlf, *Kamûs-ı Felsefe*, s.297; Ferid (Kam), "Kınalızâde Ali Çelebi" *DEFM*, sy. 4, s. 369;İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, s.47, 59;Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, s. 153-156.

195 İbn Sina'nın bu konudaki görüşleri ile Descartes arasındaki benzerlikle ilgili olarak bkz. A. Adıvar, "Kınalızâde Ali Efendi" İ.A., VI, 710; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s.126-127; bu düşüncenin İbn Sînâ'ya ait olduğu ile ilgili olarak bkz. İbrahim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 147-148; Fazlurrahman, *Avicenna's-Psychology*, s. 10, 1.dipnot; Etienne Gilson, *Introduction á l'Étude de St. Augustin*, Paris, 1930, s.57 vd.

196 İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e., s. 59.

197 A.A., I, 27.

198 A.A., I, 28; krş. Tûsî, a.g.e., s.54-56; *Ethics*, s.40-41.

199 A.A., I, 29.

200 A.A., I, 29.

Aristoteles'te de vardır.[201] Fakat İslam filozofları bu anlayışı Galen'den gelen bir gelenekle[202] Platon'un üçlü nefs anlayışıyla beraber işlemişler; bu tasnif onların elinde İslâmî unsurlarla zenginleşerek Kınalızade'ye kadar gelmiştir.[203] Bu üç nefs şunlardır.[204]

1. Bitkisel nefs (Nefs-i nebâtî)

2. Hayvani nefs (Nefs-i hayvânî)

3. İnsani nefs (Nefs-i insânî)

Kınalızâde'ye göre gıdalanma ve büyümeye ihtiyaç duyan cisimler nefs-i nebâtîye dayanırlar. Nebâtî nefs bu cisimlere yani bitkilere başlangıç ve sebep teşkil eden nefsdir. Bitki, hayvan ve insanın gıdasız olarak varlıklarını devam ettirmeleri imkansız olduğu için nebâtî nefs büyüyen cismin türe ait suretidir. Her canlıda (insan ve hayvanda) nâtık ve gayr-ı nâtık bir nefs vardır; Bitki gibi büyüme özelliği taşıyan ve hayvan olmayan cisimlerde ise bu anlamda bir nefs yoktur. Hayat, güzellik, iradeli hareket gibi hayvanın ayrılmaz özelliklerine bu hayvânî nefs başlangıç ve sebeptir. İnsânî nefs ise insana mahsus olup diğer nefislerden bununla ayrılır. Hayvan ve bitkide bulunmayan külliyatı akletmek, konuşmak, gülmek gibi özelliklerin başlangıç ve sebebi de bu nefsdir.[205]

Nebâtî nefs, gıdalanma, büyüme gibi özellikleriyle bitki, hayvan ve insan türünden bütün varlıklarda ortaktır. İrade ve hareket etme ise bitkilerde olmayan ancak hem hayvanlarda hem de insanlarda ortak olan özelliktir. Nihayet düşünmek, konuşmak, gülmek gibi nitelikler ise sadece insana has olan, bitki ve hayvan gibi diğer varlıklarda bulunmayan özelliklerdir. Bu sebeple her ne kadar nebâtî nefs, hayvânî nefs denilince bu nefisler sadece anılan kategorilerdeki varlıklara aitmiş gibi düşünülüyorsa da, insanda da bu nefisler mevcuttur.

---

201 Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine*, I-II, 413b 1-25, 414b 30vd., 415a 1-5, 20vd., 432a 8vd; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı" s. 435.

202 Calinus, *Kitabu'l-ahlâk*, s.26

203 İslam Filozoflarında bu nefs anlayışı için bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhâni*, s.27; İhvân-ı Safa, *Resâil*, 311-312 (bu üç nefse başka iki nefs daha ilave ederler.) İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s.32, amlf, *Kitâbü'n-Necât*, s.197.

204 A.A., I, 29.

205 A.A., I, 29-30.

C. Nefslerin Güçleri

Kınalızâde nefslerin her birinin nice güçleri olduğunu ve bu güçlerin nice fiillere sebep teşkil ettiğine işaret eder.[206] Ayrıca müslüman bir alim olarak Kınalızâde nefislerin kuvvetlerinin Allah tarafından ve Allah'ın lütfuyla yerleştirilmiş olduğunu belirterek nefslerin ve onlara ait kuvvetlerin yaratıcısı olarak Allah'ı kaynak göstermekle nefs görüşünü dini bir temele oturtmuş olur. Bu görüşlerini bir hadisle, ayrıca Gazzâlî ve diğer tasavvuf ehlinin nefsin güçlerini melekler şeklinde açıklayan görüşleriyle desteklemeye çalışır. Düşünüp taşınmadan zorlanmadan, filozofların ve basiret sahiplerinin bile en basitini yapmaktan aciz kaldıkları hakîmâne fiiller ve üstün ameller meydana geleceğini ifade eder.[207]

Kınalızâde Allah'ın insana yerleştirdiği nefsânî güçleri eserlerine ve işlevlerine göre üç bölüme ayırır.[208]

1. Allah'ın yerleştirdiği bu kuvvetler sebebiyle ilim ve iradeden uzak ve şuursuz olarak pek çok üstün durumlar meydana gelebilir. Kınalızâde bunun çok derin ve ince bir konu olduğunu söylemekle birlikte daha fazla bilgi vermeye gerek görmez. Ancak onun burada vahiy, keşf, ilham, keramet gibi olağanüstülükleri kastettiğinde kuşku yoktur.

2. Bu kuvvetlerin bir kısmından da şuur ve düşünce, ihtiyar ve irade ile bir takım eserler, tezahürler meydana gelir. İnsanın kemal derecesine ulaşıp mükemmelleşmesi, saadet mertebelerini kazanması bu kuvvetlerle olur.

3. Nefsin bazı kuvvetlerin eserleri de sırf tabiatın gerektirdiği şekilde, zorunluluk uyarınsa meydana gelir. Bu kuvvetler her ne kadar asıl fıtratında insana kemal derecesi olmak üzere verilmişse de bunlar tamamen Allah'ın bir lutfu olup insanın bu kuvvetleri arttırarak daha yüksek mükemmellik derecelerini elde etmesi mümkün değildir. Bu sebeble de ahlâk ilmi ile ilgili bu kitabın konusu değildir.

Kınalızade'nin esas üzerinde durduğu ikinci kısımdaki eserleri onlardan şuur ve düşünce, ihtiyar ve irade ile meydana gelen güçlerdir. Dolayısıyla Kınalızâde *Ahlâk-ı*

---

206 A.A., I, 30.
207 A.A., I, 36.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Alâî'nin asıl maksadı insana yetkinlik kazandırmak ve gerçek mutluluğa ulaştırmak olduğu için, eserinin konusunu da nefsin ikinci kategorisindeki güçlerinden teşkil ettiğini belirtir. Böylece o, hem keşf ve keramet gibi olağanüstü durumları, hem de "sırf tabiatının gereği olan" hareketleri, şuurlu, iradelî ve ihtiyarî olmadıkları gerekçesiyle ahlâk ilminin dışında tutmuştur.

1. Nebâtî Nefsin Güçleri

Nebâtî nefs büyüyen cisimlerde sabit olup bu türün ayırıcı suretidir. Nebâtî nefsin dört gücü vardır. Bunlar:[209]

a) Gıdalanma gücü (Kuvvet-i gâdiye), gıdanın kendi suretinden çıkıp, gıda olacak cismin şekline girmesi ve onun bir parçası haline gelmesidir. Gıda alma bitki, hayvan, insan tüm varlıklar için gereklidir. Bitkilerin gıdası olan su ve toprak parçaları bitkinin damarlarından geçerek onun gıdası haline gelirler ve bitkinin parçası olurlar. İnsan ve hayvanın gıda alması ise yenilen şeylerin mideye, mideden karaciğere, karaciğerden organlara ulaşarak hazmedilmesi ve hayvanın gıdasının bir parçası olmasıyla gerçekleşir.[210]

b) Büyüme gücü (Kuvvet-i nâmiye), cismin uzunluk, genişlik ve derinlik açısından tabiatına uygun bir şekilde büyümesidir. Büyüme ömrün sonuna kadar devam etmez, belli bir miktara gelince durur. Hekimler buna "sinn-i vukuf" derler. Bu insanda yirmi dört yaştır. Bundan sonra insan şişmanlasa da uzunluk, genişlik ve derinliğinde bir değişme olmadığı için büyümüş sayılmaz. Oysa gıdalanma gücü ömrün sonuna kadar devam eder. Çünkü bitki, hayvan ve insanın gıdasız hayatta kalması imkansızdır. Büyüyen cisimlerde sabit olan bu nefs türün ayırıcı sureti (suret-i nev'i) dir.[211]

c) Üreme gücü (Kuvvet-i müvellide), Kınalızâde üreme gücünü, cismin bazı kısımlarını ayırarak benzerinin başka bir şahısta teşekkül etmesine sebep olan güç şeklinde açıklar. Örnek olarak bitkilerde üreme gücü bazı parçaları ayırıp tohum yapar

---

208 A.A., I, 36.

209 A.A., I, 30.

210 A.A., I, 30; krş. Tûsî, a.g.e., s. 56-57; *Ethics*, s. 41-42; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s.32-33, 45-47; *Mebhas*, s. 156-157; *Uyûnu'l-hikme*, s.35; *el-İşârât*, II, 409-410; *en-Necât*, s.197.

211 A.A., I, 30; krş. Tûsî, a.g.e., s. 56-57, *Ethics*, s. 41-42; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s.33, 46-47; *Mebhas*, s. 157; *Uyûnu'l-hikme*, s.35; *el-İşârât*, II, 409-410; *en-Necât*, s.197.

ve bu tohumdan onun benzeri bir varlık meydana gelir. Üreme gücünün görevi yeni tohum meydana getirmektir. Bu güç olmazsa tohum meydana gelmez. Hayvanın üreme gücünün maddesi ise menidir.[212]

d) Şekil veren güç (Kuvvet-i musavvire), üreme gücünde sözü edilen tohum, meni gibi kısımları başka bir şahıs olmaya hazırlayan güçtür. Bitki tohumunun sürülmüş tarlaya, hayvan nutfesinin dişinin rahmine düşmesi gibi uygun bir yere konmasıyla bu kısımlarda suret meydana gelir ve müstakil birer varlık olurlar. Dolayısıyla varlıklarda suretin meydana gelmesine sebep olan güç şekil veren güçtür.[213]

Kınalızâde'ye göre nebâtî nefsin güçlerinin insanın varlığıyla ilgili olarak kemal derecelerine ulaşmasını sağlayan meydana geliş sebepleri vardır. Gıda alma ve büyüme güçleri kişinin hayatını devam ettirebilmesi için gereklidir. Bunlar olmadan kişinin hayatta kalıp istenilen yetkinlik seviyesine ulaşması mümkün değildir. Çoğalma gücü ile şekil veren güç olmadığı takdirde kendisinden sonra yerine geçecek kişi kalmaz. Bu iki güç kişinin değil türün devamı için gereklidir. Dolayısıyla bu güçler olmadığında kendisinin yerine kendi türünden başka bir kişi meydana gelemeyeceği için tür sona erer. Bu kuvvetlere dört kuvvet hizmet ettiği için "hizmet edilen güçler", bunlara hizmet eden kuvvetlere de "hizmet edici kuvvetler" denir. Bunlar:[214]

1. Çekim gücü (Kuvvet-i câzibe)
2. Tutucu güç (Kuvvet-i mâsike)
3. Hazmettirici güç (Kuvvet-i hâzime)
4. Uzaklaştırıcı güç (Kuvvet-i dâfia')

Kınalızâde bu bilgileri nakledip muhakkik Nâsırî Tûsî'nin bu açıklamalarla yetindiğini belirtir.[215] Ancak müellifimiz Tûsî'nin nebâtî nefs ve kuvvetleri hakkındaki açıklamalarını tabiat ve tıb ilmi ile meşgul olmayanların tam olarak anlayamayacaklarını düşünerek ve kitabından beklediği faydanın tamamlanması amacıyla bu konuda daha ayrıntılı bilgi vermeyi tercih eder. Kınalızâde çekim gücüyle gıdanın organlar tarafından çekildiğini, tutucu güç tarafından tutulduğunu, hazmeden güç tarafından dört mertebede

---

212 A.A., a.g.e., I, 32 Tûsî, a.g.e., 56-57, Ethıcs, s.41-42, İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s.33, 46-47; *Mebhas*, s. 157; *Uyûnu'l-hikme*, s.35; *el-İşârât*, II, 409-410; *en-Necât*, s.197; *Kitâbü'l-mübâhasât*, s.193 (335).

213 A.A., I, 32-33; Tûsî, a.g.e., s. 56-57; *Ethics*, s. 41-42.

214 A.A., I, 30 Tûsî, a.g.e., 56-57; *Ethics*, s.41-42; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 41; *Mebhas*, s. 157.

hazmedildiğini, uzaklaştırıcı güç tarafından da gıdanın zararlı olanlarının dışarı atıldığını gıda alma kuvvetine olan ihtiyaç ve bunun vücut içerisindeki durumuyla ilgili olarak uzun uzun anlatılır.[216] Düşünürümüzün açıklamalarından hizmet eden kuvvetlerin sadece gıda alma kuvvetine hizmet ettiğini, diğer kuvvetlerin buna benzer hizmet edici kuvvetlere sahip olmadığını anlıyoruz. Çünkü Kınalızâde büyüme ve üreme gücüne hizmet eden güçlerden bahsetmez.[217]

Kınalızâde'nin nebâtî nefs ile ilgili Tûsî'den naklettiğini söylediği bu bilgilerle *Ahlâk-ı Nâsırî*'de yer alanlar arasında fark vardır.[218] Kınalızâde'nin nefs anlayışını kimden kaynaklandığını araştırmak amacı ile Tûsî'den daha geriye gittiğimizde İbn Miskeveyh'de- ki *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin özellikle birinci bölümünün *Tehzibu'l-ahlâk*'ın serbest bir tercümesi olduğu söylenir- buna benzer bir ayırıma hiç rastlamadık.[219] İbn Sînâ'nın nebâtî nefs konusundaki açıklamaları ile Tûsî'nin verdiği bilgileri karşılaştırdığımızda tasnif, açıklama ve ifadelerin aynı olmasından Tûsî'nin kaynağının İbn Sînâ olduğu düşündük.[220] Kınalızâde'nin kendi dönemindeki anlayışı görebilmek için çağdaşı Gülşeni'nin eserini incelediğimizde nebâtî nefs anlayışının Tûsî, dolayısıyla İbn Sînâ ile aynı olduğunu gördük.[221] Buradan Kınalızâde'nin nefs konusundaki tasnif ve görüşlerinin düşünürümüze mahsus orijinal bir görüş olduğu sonucuna vardık. Kınalızâde, Tûsî, İbn Sînâ arasında bir karşılaştırma yapıldığında Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerini bildiği halde[222] oldukça öz bir şekilde anlattığını oysa Kınalızâde'nin konuyu oldukça geniş tutup kendine göre bir sınıflandırmaya gittiği görülür.

Öncelikle Kınalızâde nebâtî nefsi dörde ayırır ve seleflerindeki üç güce dördüncü güç olarak şekil verici gücü (kuvvet-i musavvire) ekler.[223] Görebildiğimiz kadarı ile

---

215 A.A., I, 30; Tûsî, a.g.e., 56-57; Ethıcs, s.41-42.
216 A.A., I, 30 -32.
217 A.A., I, 30.
218 A.A., I, 29-32; krş. Tûsî, a.g.e.,s.56-57; *Ethics*, s. 41-42.
219 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23-25., ç. 22-23.
220 İbn Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 32-33, 45-47; *Uyûnu'l-hikme*, s. 35; *Mebhas*, s. 156-157; *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 67-68; *el-İşârât*, II,409-410; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 193(335); Bu konuda derli toplu bilgi için bkz. A. Durusoy, a.g.e.,85-88,
221 Gülşenî, a.g.e., s .6; A.Tümsek, a.g.e., s. 55; Burada dâfia kuvveti herhalde sehven râfia, yükselme kuvveti olarak okunmuş. İbn Sînâ ve Tûsî'de dâfia olarak yer alır. bkz. dipnot.
222 elimizdeki *el-İşârât* Tûsî şerhidir.
223 A.A., I, 30; krş. Tûsî, a.g.e., 56-57; *Ethics*, s. 41-42; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 32-33, 45-47; *Mebhas*, s. 156; *Uyûnu'l-hikme*, s.35; *el-İşârât*, II, 409-410; *en-Necât*, s.197.

Kınalızâde'nin bu nebâtî nefs tasnifi kendisine hastır. Çünkü Tûsî ve İbn Sînâ'da şekil verici güç dördüncü güç olarak değil, gıdalanma gücü ile birlikte üreme gücüne yardımcı güç olarak yer alır.[224] Dolayısıyla Kınalızâde'nin Tusî ile beraber şekil verici gücü dördüncü güç olarak kullanıldığı iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır.[225] Kınalızâde'deki hizmet eden ve edilen kuvvetler şeklindeki ayırım ise İbn Sînâ'da bulunmakla birlikte bu ikisi arasında fark vardır.[226] Kınalızâde'deki hizmet edici kuvvetler Tûsî ve İbn Sînâ'da gıdalanma gücüne hizmet eden, yardımcı kuvvetlerdir. Ayrıca gıdalanma ve değişme gücü (kuvvet-i muğayyira) Tûsî'ye göre büyüme gücünün, gıdalanma ve şekil verici güc de üreme gücünün yardımcılarıdır.[227] İbn Sînâ'ya göre ise üreme gücü hizmet edilen fakat hizmet etmeyen bir güçtür. Büyüme gücü bir yönden hizmet edilen, bir yönden hizmet eden bir güçtür. Gıdalanma gücü hizmet eden bir güçtür ve ona yukarıda saydığımız dört güç hizmet etmektedir.[228] Kınalızâde büyüme ile üreme gücünü Tûsî ve İbn Sînâ'ya benzer şekilde anlatmasına rağmen bunlara yardımcı-hizmet eden güçlerden söz etmemiştir.[229] Bu tasnif ve açıklamalar Kınalızâde'nin nefs konusunda farklı görüşlere sahip olduğunun bir göstergesidir.

2. Hayvânî Nefs ve Güçleri

Kınalızâde hayvânî nefsin güçlerini Tûsî'benzer şeklide tasnif eder. Ancak düşünürümüz bu kuvvetleri ve işlevlerini tek tek açıklamıştır. Kınalızade'ye göre hayvânî nefsin gücleri ikidir.[230]

a) İdrak gücü (Kuvvet-i müdrike)

b) Hareket ettirici güç (Kuvvet-i muharrike)

a) İdrak gücü;

Kuvvet-i müdrike idrake sebep olan güçtür ve bu gücün aleti hisler(hâsse)dir. Hareket ettirici güç hislerine göre iki kısma ayrılır.[231]

---

224 Tûsî, a.g.e., 56-57; *Ethics*, s.41-42; Ali Durusoy, a.g.e., s. 87.
225 İsmail Yakıt, "Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İ.Ü. İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırma Merkezi, Sosyoloji Konferansları*, XXIII, s.53.
226 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 41; *Mebhas*, s. 157.
227 A.A., I, 30; Tûsî, a.g.e., 56-57; *Ethics*, s .41-42; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 41; *Mebhas*, s. 157.
228 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 41; *Mebhas*, s. 157.
229 A.A., I, 30,
230 A.A., I, 33; krş. Tûsî, a.g.e., s. 57; *Ethics*, s. 42.
231 A.A., I, 33.

1. Zahiri hisler,

2. Batini hisler

1. Zahiri hisler beş duyu olarak isimlendirilen kuvvetlerdir. Bunlar:[232]

1.a) Dokunma kuvveti (Kuvvet-i mülâmese)

1.b) Koklama kuvveti (Kuvvet-i şâmme)

1.c) Tatma kuvveti (Kuvvet-i zâika)

1.d) İşitme kuvveti (Kuvvet-i sâmia)

1.e) Görme kuvveti (Kuvvet-i bâsıra)

Kınalızâde bu beş duyunun her birinin hangi organ ve bu organdaki hangi güç vasıtasıyla hissedildiğini açıklamıştır. Burada verdiği bilgiler Tûsi'de dolayısıyla Gülşenî'de yer almaz.[233] Kınalızâde'nin beş duyunun organlarıyla ile ilgili açıklamaları onunkiler kadar ayrıntılı ve geniş olmamakla beraber İbn Sînâ'nın yorumlarına benzer.[234] Bu benzerlik batınî hislerle ilgili açıklamalarında daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. Düşünürümüzün batınî hisler ve bunların vücuttaki yerleri ve işlevleri ile ilgili açıklama ve örnekleri İbn Sînâ'da yer alan bilgilerle neredeyse aynıdır. Bunlardan Kınalızâde'nin nefsin kuvvetleri ile gıda alma kuvveti ve ona hizmet eden kuvvetlerinin vücuttaki işlevleri hakkında daha fazla bilgi için müracaat ettiği tıb ve tabiat kitaplarının[235] müellifinin İbn Sînâ olduğunu anlarız. Bu da bizi bazen İbn Sînâ, bazen Hüseyin b. Ali olarak adını anıp kitabında görüşlerine yer verdiği İbn Sînâ'nın eserlerinden Kınalızâde'nin bizzat haberdar olduğu ve Tûsî'nin aracılığı olmadan da okuduyup yararlandığı sonucuna götürür.

2. Kınalızâde'ye göre batınî hislerin de aletleri vardır ve bunların sayısı da beştir.[236]

2.a) Ortak duyu (Hissi müşterek) dimağın önüne konulan bir kuvvettir. Zahiri beş duyu ile idrak olunan bütün suretler onda toplanır ve nefs bunlarla idrak eder. Bu

---

232 A.A., I, 33.

233 Krş. A.A., I, 33; Tûsî, a.g.e., s. 57; *Ethics*, s. 42; Gülşenî, a.g.e., s.7.

234 Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 34, 58-82, 132-133; *el- Kânûn fi't-tıb*, I, 54, 71-76, II, 4, 108; *Uyûnu'l-hikme*, s. 32, 36; *Mebhas*, 158-159, 161-163.

235 A.A., I, 31.

236 A.A., I, 33.

sebeple Kınalızâde filozofların bu kuvveti beş ırmağın aktığı havuza benzettiklerine işaret eder.[237]

2.b) Hayal dimağın ilk iç kısmının önüne konulmuştur. Ortak duyuda toplanıp idrak olunan suretleri, o suretin aslı veya idrak olunan nesneler duyulardan kaybolduktan sonra bu kuvvet saklar.[238] Kınalızâde'nin ifadesine göre hayal ortak duygunun koruyucusudur. Eğer hayal olmasaydı, insan arkadaşlarını hatta en yakın akrabalarını bile tanıyamazdı.[239]

2.c) Vehim gücü (Kuvvet-i vâhime) hissedilmeyen ancak hissedilen şeylerden alınan ve onlarla alakalı cüz'i manaları idrak eden kuvvettir. Dostluk ve düşmanlık gibi ki bunlar hissedilmez fakat dost ve düşman hissedilir. Dostluk ve düşmanlık manaları hissedilen dost ve düşmandan alınmıştır. Eğer bu kuvvet olmasaydı koyun kurdun düşmanlığını idrak edip ondan kaçmaz, kendi kuzusunu dost olarak idrak edip ona meyl etmezdi.[240]

2.d) Belleme gücü (Kuvvet-i Hafıza) vehim kuvvetinin idrak ettiği manaları koruyan kuvvettir.[241]

2.e). Tasarrufda bulunma gücü (Kuvvet-i mutesarrife) hissedilen suretler ve cüz'i manalar arasında tasarrufta bulunup birleştirir veya ayırır, yani bir sureti diğerine ekleyip bir şekli diğerinden ayırır. Kınalızâde'ye göre bu kuvvet yakuttan bir dağ, gümüşten bir servi tahayyül ettirir. Şairlerin hayal ettiği garip manalar bu kuvvetten kaynaklanmaktadır.[242]

---

237 A.A., I, 33; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ,* en-Nefs, s. 35-36, 145-147; *el-İşârât*, II, 35,355, III-IV, 870; *el-Kânûn*, I, 71; *Mebhas*, s. 166; *Uyûnu'l-hikme*, 38.

238 A.A., I, 33-34; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s.36, 148, 150; *el-İşârât*, II, 356; *el-Kânûn*, I, 71; *Mebhas*, s.159; *Uyûnu'l-hikme*, s.38; *el-Kerâmât*, s .226.

239 A.A., I, 34.

240 A.A., I, 34; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ,* en-Nefs, s. 36-37, 147-148; *el-İşârât*, II, 376; *el-Kânûn*, I, 72, *Uyûnu'l-hikme*, s.38; *el-Kerâmât*, s.227; *Mebhas*, s.167.

241 A.A., I, 34; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ,* en-Nefs, s.37, 148-149; *el-İşârât,* II, 355, 358-359; *el-Kânûn*, I, 72; Uyûnu'l- hikme, s.38; *Mebhas*, s. 159.

242 A.A., I, 34; İbn Sînâ 'da bu mütehayyile kuvveti olarak geçer. krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ,* en-Nefs, s. 36, 147; *el-İşârât*, II, 357, III-IV, 882, *el-Kânûn*, I,71-72, *Uyûnu'l-hikme*, s.38-39; *Mebhas*, s. 166-167.

b) Kınalızâde'ye göre hayvânî nefsin hareket ettirici gücü de iki çeşittir. Kınalızâde'nin bu ayırımı Tûsî'nin taksimine benzer.[243] İbn Sînâ'nın sınıflandırması daha kompleks ve daha ayrıntılıdır.[244]

1. Arzu gücü (Kuvvet-i şeheviyye) bu güç sebebiyle nefs kendi istediğine uygun nesneleri çeker ve elde eder. Nefsin kendisine uygun olanı çekme hareketinin kaynağı bu kuvvettir. Bunun için harekete geçirici (muharrik) güç denir.

2. Öfke gücü (Kuvvet-i gadabiyye) bu güç sebebi ile nefs nefret ettiği veya kendine uygun olmayan nesneleri uzaklaştırır. Uygun olmayanı uzaklaştıran hareketin sebebi bu kuvvettir.

Kınalızâde'ye göre hayvânî nefsin idrak güçü ile hareket ettirici gücü arasında bir ilişki vardır. Hareket ettirici güç idrak gücüne muhtaçtır ve ona dayanır. Çünkü nefsin uygun olan şeyleri idrak etmesi onu çekmeye ve elde etmeye yöneltir. Bu yöneliş iradeye, irade organların hareketine sebep olup fiil meydana gelir. Kötü ve nefret edilen fiillerde de nefs önce o fiilin uygun olmadığının, nefret edilecek bir şey olduğunun şuuruna varır. Bu şuurdan nefret, nefretten uzaklaştırma yönünde irade meydana gelir. Bu irade uzaklaştırma yönündeki organları ve adaleleri harekete geçirir. Böylelikle uzaklaştırma işi gerçekleşmiş olur.[245]

Kınalızâde böylelikle hayvânî nefsin idrak ve hareket ettirici güçleri hakkında verdiği bilgilerle bu güçlerin güzel veya çirkin fiillerin işlenmesindeki rollerini açıklamış olur.

3. İnsânî Nefs

Kınalızâde'nin ahlâk psikolojisinde esas önem verdiği ve ahlâk ilminin konusu olan nefs insânî nefsdir. Bu nefsin kuvvetleri hayvanlarda yoktur ve bu kuvvetler

---

243 Tûsî, a.g.e., s. 57; *Ethics*, s. 42.

244 A.A., I, 34; İbn Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 33, 172-173, el-ilâhiyat, I,174; amlf, *el-İşarât*, II, 411-412, III, 93; amlf, *el-Kânûn*, I, 39, 72; amlf, *Uyûnu'l-hikme*, s. 39; amlf, *Mebhas*, s.159-160; amlf, *et-Ta'lîkât*, s.82; A. Durusoy, a.g.e., s. 152-153; İ. Kutluer, a.g.e., s. 238.(bu iki tezdeki sınıflandırmalar arasında fark vardır.)

245 A.A., I, 34.

sebebiyle insan nefsi hayvanlardan ayrılıp insaniyet vasfını kazanır. İnsani nefs Kınalızâde'ye göre ikiye ayrılır.[246]

1. Bilme gücü (Kuvvet-i âlime) buna nutk da denir.[247]

2. Yapma gücü (Kuvvet-i âmile)

Bilme gücü (Kuvvet-i âlime) de iki kısımdır.[248]

1. a) Nazari hikmet yönünden âlim olan kuvvettir. Bu gücün tezahürü ve yaptığı iş, varlıkların hakikatlerini ve akılla bilinen varlıkların (ma'kûlât) sınıflarını idrak etmektir. İlmî akıl (Akl-ı ilmî) denir.

1.b) Ameli hikmet yönünden âlim olan kuvvettir. Bu gücün yaptığı iş güzel ahlâk ve salih amelleri kötü ahlâk ve çirkin amelden ayırıp hangi davranışları yapmanın kemal ve mutluluğa, hangi davranışları yapılmanın eksiklik ve kötülüğe sebep olduğunu idrak etmektir. Amelî akıl (Akl-ı amelî) denir.

Kınalızâde'ye göre yapma gücü insanın organlarını ve adalelerini harekete geçirip insanın hariçte görünen fiillerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Ancak bu amelî kuvvetin yapılabilmesi için aklî güce ihtiyaç vardır. Kınalızâde bu ikisi arasındaki ilişkiyi hayvânî nefisteki hareket ettirici gücün harekete geçmek için idrak gücüne muhtaç olmasından kaynaklanan ilişkiye benzetir. Fakat aralarında fark görür. Çünkü müellifimize göre hayvanda batinî hislerden hayal ve vehim vardır, fakat akıl yoktur. Bu sebeple hayvânî hareket ettirici gücün ilk sebebi, istenilen fiilin uygun, kaçınılması gereken fiilin nefret edilen bir şey olduğunu hayal etmektir. Ama insanda harekete geçirici kuvvetin ilk sebebi akletmedir. İnsan istediği fiilin sonunun faydalı ve kemal derecesinde hayır olduğunu, delil ve burhanla akıl yürüterek ona yönelir. Yine kaçınılması gereken fiillerin sonlarının da noksan ve zarar verici kötülükler olduğuna akıl yürütüp onu uzaklaştırmaya yönelir. Ancak Kınalızâde bu noktada insanların bütün fiillerinin ilk sebebinin akıl olmadığına, belki de halkın çoğunun ihtiyarî olarak yaptıkları fiillerin vehim ve hayal kurmaya dayandığına işaret eder. Böylelikle insanın ayırıcı vasfı akıl olsa da bütün insanların fiillerinin akla dayanmadığına, bazılarının

[246] A.A., I, 35.
[247] A.A., I, 37.

hayal ve vehimle ilgili olduğuna dikkati çeker. Her ne kadar bu kuvvet idrak etmeye sebep olmayıp, aklın gereği üzerine hareket etmeye sebep olduğu için Kınalızâde'ye göre mecazi manada akıl denilmesi uygun olsa da akl-i âmile denilir.[249]

Kınalızâde'ye göre bu kuvvetlere Gazzâli ve bazı musavvıflar "melek" demişlerdir. Allah lütfunun mükemmelliğinden bu kuvvetleri ademoğlunun ruhuna yerleştirip insana boyun eğdirmiştir. Bu güçler küçük alem olan insanın ruhu bedeninden ayrılıncaya kadar Allah'ın emri ile insana hizmet etmeye ve boyun eğmeye devam edecektir.[250]

Kınalızâde kendine has tasnifinde yapma gücü (kuvvet-i âmile) adını verdiği gücü de ikiye ayırır.[251]

2.a) Arzu gücü (Kuvvet-i şeheviyye). Bu güç menfaatlerin kazanılması, gerekli şeylerin elde edilmesi ve yiyecek, içecek, evlenme gibi şeylerle alakalıdır. Bu uzvun kaynağı ciğerdir. Gıdalanma buradan olup bütün vucudun organlarına buradan yayılır.

2.b) Öfke gücü (Kuvvet-i gadabiyye). Bu güç zararlı ve korkutucu şeyleri uzaklaştırmak, hakimiyet altına almayı istemek, büyüklenme ve kibirle alakalıdır. Bu kuvvetin madeni yürektir. Hayat ve hayvânî ruhun kaynağıdır.

Tûsî'nin nefs-i insânî taksimi ile Kınalızâde'nin taksimi birbirinden farklıdır. Tûsî, insânî nefsi hayvânî nefisten ayıranın nutk kuvveti olduğunu; bu kuvvetin aletsiz idrak kuvveti (kuvvet-i idrak bi-âlet) ve idrak edilenlerin orta-itidal derecesini seçme (temyiz-i miyan-ı müdrikat) kuvveti olduğunu, eğer varlıkların hakikatini ve makulatın çeşitlerini bilmeye yönelirse ona nazarî akıl (akl-ı nazari), eğer yöneldiği konular iyi ve kötü fiillerin ortasını seçme, günlük yaşantıyla ilgili işlerin düzenlenmesi için gerekli işlerin icrasıyla ilgili olursa ona amelî akıl (akl-ı amelî) denildiğini belirtir. Hikmetin hikmet-i nazarî ve hikmet-i amelî olarak ikiye ayrılmasını buna bağlar. Tûsî'nin bu sınıflandırması ile Kınalızâde'nin sınıflandırmasını karşılaştırdığımızda; Tûsî'deki nazarî ve amelî aklın, Kınalızâde'deki ilmî ve amelî akıl tariflerine uyduğunu, ancak Tûsî'de bilme gücü (kuvvet-i âlime) ve yapma gücü (kuvvet-i âmile) türünde bir

---

248 A.A., I, 35.
249 A.A., I, 35-36.
250 A.A., I, 36.

ayırımın olmadığını için bu nazarî ve amelî aklı, bilme gücüne (kuvvet-i âlime) dayandırmadığını gördük.[252]

İbn Miskeveyh ise insana has iki mükemmellik ve bu iki mükemmelliğe bağlı bilme gücü (kuvvet-i âlime) ile yapma gücü (kuvvet-i âmile) olmak üzere iki kuvveti olduğunu ifade ederek diğerleri gibi bu güçleri felsefenin nazarî ve amelî ayırımına bağlar.[253] Her ne kadar İbn Miskeveyh kuvvet-i âmile ve kuvvet-i âlimeden bahsediyorsa da bunların işlevleri Tûsî'deki akl-ı amelî ve akl-ı nazarîye benzer.[254] Her ikisinin de tasnifi de Kınalızâde kadar ayrıntılı değildir. Bu sebeple her ne kadar isimlerde benzerlik olsa da bu tür bir ayırım ve yaklaşımın Kınalızâde'ye has olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî'nin bu sınıflandırması Gülşenî'de de aynen yer alır.[255] Tûsî'nin nazarî akıl, amelî akıl ayırımını daha geniş bir bakış açısıyla.[256] İbn Sînâ'da da görebiliriz.[257]

Kınalızâde bazen bu arzu ve öfke gücene kuvvet-i âlime[258] ile beraber nefs denildiğini belirterek nefsin güçlerini bir başka şekilde de sınıflandırır.[259]

1. Bilme gücüne (kuvvet-i âlime-nutk) melekî nefs (nefs-i melekî).
2. Arzu gücüne (kuvvet-i şeheviyye) hayvânî nefs (nefs-i behimî).
3. Öfke gücüne (kuvvet-i gadabiyye) yırtıcı nefs (nefs-i seb'î).

Aynı yaklaşım kuvvet-i âmile adıyla ayrı tasnif yapmadığı için direk öfke ve arzu gücü olarak nutk kuvveti ile beraber Tûsî'de de yer alır.[260] Hem Tûsî de hem de Kınalızâde'de geçen nefsin üç kuvvetini bu şekilde isimlendirme İbn Miskeveyh'de de

---

251 A.A., I, 37.
252 A.A., I, 35; krş. Tûsî, a.g.e., s.57; *Ethics*, s. 42.
253 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 49-50, ç.43.
254 krş. Tûsî, a.g.e., s.57; *Ethics*, s. 42; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 49-50, ç. 43.
255 Gülşenî, a.g.e., s. 7.
256 İbn Sînâ'deki nazarî aklı akıllar teorisi ile ilişkilendirip, buna göre oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. A. Durusoy, *İbn Sînâ*, s. 125-152.
257 İbn Sînâ, *eş-Şifâ,* en-Nefs, s. 37-39, 184-186; amlf, *Uyûnu'l-hikme*, s. 42; amlf, *Mebhas*, s.168-170; amlf, *et-Tâ'lîkât*, s. 82.
258 Metinde âmile geçiyor. Ancak nefs-i meleki ismi ile anıldığına göre âlime olması gerekir. Çünkü âlime kuvvetinin nutk kuvveti olduğunu söylemişti. O ise nefs-i meleki olarak anılır. Matbaa hatasından kaynaklanan bir yanlışlık olduğunu düşünüyoruz. bkz. A.A., I, 37.
259 A.A., I, 37.
260 Tûsî, a.g.e., s. 58; *Ethics*, s. 42-43.

vardır ve büyük bir ihtimalle ondan alınmıştır.[261]

Kınalızâde insandaki bu üç nefsin gücünü, bağlı oldukları güçlerin derecelerine, şeref ve üstünlük farklarına göre sıralar. En aşağıda hayvânî güc (kuvvet-i behimî) yer alır. Buna hayvânî ruh (nefs-i behimi) denir. Ortada yırtıcı güç (kuvvet-i seb'î) vardır ve buna yırtıcı ruh (nefs-i seb'î) denir. En üstte melekî güç(kuvvet-i melekî) ve melekî ruh (nefs-i melekî) yer alır.[262] Kınalızâde insanın aşağı nefis ile hayvanlara ortak ve onlara yakın, meleklerden uzak ve onlara zıt, yüksekteki nefis ile meleklere eş ve ortak, hayvanlardan ayrı ve onlara muhalif olduğunu söyler.[263] Aklın insanın eline verildiğine dikkati çeken Kınalızâde seçme ipinin de insanın elinde ve kendi iktidarında olduğunu belirterek seçme gücü ile insanın en aşağıdaki nefse uyarak hayvan mahallinde kalabileceğini, en yüksek derecedeki nefse uyarak ve aşağı derecedeki nefsten kaçınarak hayvanlıktan çıkıp melekiyet zirvesine yükselebileceğine işaret eder.[264]

Kınalızâde nefsin güçlerini dini terimlerle de açıklama gereği duyar. Ona göre *Kur'an-ı Kerim*'de de insandaki bu üç nefsin gücüne işaret eden nefisler vardır. Bunlar, nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mutmainnedir. *Kur'an-ı Kerim*'de bu nefisler ve özellikleri şöyle tanıtılmıştır. Nefs-i emmare daima kötülüğü ve şehvet peşinde koşmayı teşvik eder ve bu konuda ısrar eder. Nefs-i levvame bazen isteklerinin peşinde gider fakat sonra pişmanlık duyarak kendisini kınar. Nefs-i mutmainne ise nefsânî ve şeytanî tahriklerden kurtulmuştur. Kınalızâde'ye göre nefs-i mutmainne'ye uyanlar hayır ve güzel işler yaparak mutlu olurlar ve güzel ahlâkı elde etmeye ve salih amelleri işlemeye devam ederler.[265] Kınalızâde ayrıca filozofların bu nefislerden edeb sahibi olanını nefs-i melekî, edebli olmasa da terbiyeye kabiliyeti olanın nefs-i seb'î, ne edeb sahibi ne de terbiyeye kabiliyetli olanını nefs-i behimî olarak tanımladıklarını nakleder.[266]

Kınalızâde'ye göre burada sayılan nefislerin yaratılışlarının bir gayesi, bir hikmeti vardır. Ayrıca bu nefislerin kendi aralarında bir ilişki söz konusudur. Ona göre nefsi behimînin yaratılışındaki gaye bedenin bekasıdır. Çünkü bu nefs nefs-i natıkanın yetkinliğe ulaşma yolunda bineği durumundadır. Nefsi seb'înin yaratılışındaki hikmet ve

261 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 23-24, ç. 22-23.
262 A.A., I, 51.
263 A.A., I, 51.
264 A.A., I, 51.
265 A.A., I, 51; krş, Gazzâlî, *İhyâ*, III,6, ç. 10-11,

gaye ise behimî nefsin arzularını kırmaktır ve behimî nefs ile meydana gelen zararlar bununla giderilir.[267]

Kınalızâde'nin bu ikinci nefs taksimi, bunların *Kur'an-ı Kerim*'de yer alan isimleriyle ilgili açıklamalar hatta bunlar hakkındaki filozofların ifadeleri neredeyse tercümesi dedirtecek kadar Tûsî'de vardır. Dolayısıyla Kınalızâde'nin buradaki kaynağının Tûsî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.[268]

Kınalızâde bu üç nefsi bazı filozofların bir dairenin içine bir melek, bir köpek ve bir domuzun konulmasına benzettiklerini belirterek bunlarla ilgili alegorik benzetmelere yer verir. Bu ilk defa Eflatun'un bahsettiği daha sonra Kindî ve bir çok İslâm düşünürünün kullandığı nefislerin melek, köpek, domuza benzetilmesi hikayesidir.[269]

Kınalızâde nefs konusunda aktardığımız bu görüşleriyle kendisinden önce yazılan ahlak kitaplarındaki -Tûsî'nin eserindeki gibi eksikleri tamamladığını,-[270] - Devvânî'nin görüşlerindeki gibi[271]- karışıklık ve dağınıklıkları derleyip topladığını söyleyebiliriz. Düşünürümüz nefs konusundaki görüşlerini ahlâk felsefesini temellendirmek için kullanmıştır.

D. Etkileri İhtiyar, İrade, Fikir ve Düşünce ile Meydana Gelen Nefsin Güçleri

Kınalızâde ahlâk ilminde iyi ve kötü davranışların ortaya çıkmasına sebep olan nefisler ve bunların güçlerini, eserleri ihtiyar, irade, fikir ve düşünce ile meydana gelen güçler olarak ifade eder. İnsanın iradesine ve düşüncelerine bağlı olarak ahlâkı ilgilendiren fiillerin meydana gelmesine sebep olan bu güçlerin ikisi hayvânî güçler, ikisi de insânî güçler olmak üzere dört tanedir. Bunlardan ikisi hayvânî güç;[272]

1. İdrak gücü (Kuvvet-i müdrike)
   a) dış duyular (zahirî hisler)

---

266 A.A., I, 51.
267 A.A., I, 51-52.
268 A.A., I, 51; krş, Tûsî, a.g.e., s.76-77.
269 A.A., I, 52, krş, Kindî, *Resâil*, s.274.
270 Kınalızâde bunu kendisi söylüyordu. bkz. a.g.e., I, 30.
271 Harun Anay, Devvânî, s.260.
272 A.A., a.g.e.,I, 36.

b) iç duyular (batinî hisler)

2. Hareket ettirici güç (Kuvvet-i muharrike)

a) arzu gücü (kuvvet-i şeheviyye)

b) öfke gücü (kuvvet-i gadabiyye)

İkisi insânî güçtür;

3. Bilme gücü (Kuvvet-i âlime)

a) Akl-ı ilmî

b) Akl-ı amelî

4. Yapma gücü (Kuvvet-i âmile)

a) arzu gücü (kuvvet-i şeheviyye)

b) öfke gücü (kuvvet-i gadabiyye)

Bu güçlerin neler olduğunu ve ne gibi fonksiyonlar icra ettiğini daha önce açıklamıştık. Ancak buradaki nefsin güçleri -ileride açıklayacağımız gibi- fazilet ve reziletlerin değerlendirilmesinde önemli rol oynarlar.

E. Düşünen Nefs (Nefs-i Nâtıka) ve İnsanın Hürriyeti Açısından Önemi

Kınalızâde insanı cansız, bitki, hayvan gibi diğer varlıklardan farklı kılan ayırıcı vasfın, düşünme gücü (nutk) olduğunu belirtir. Nutk gücünü natık nefs, melekî nefs veya akıl olarak da adlandıran düşünürümüz buradaki "nutk" kelimesinden kastın zahiri manasıyla harfleri ve sözleri telaffuz edip konuşmak olmadığına işaret eder. Nitekim görünüşte konuşamayan, doğuştan dilsiz veya her hangi bir şekilde konuşma yeteneği bulunmayan insanlar, insandır. Fakat konuşabilen bir hayvan olan papağanda insanlık meydana gelmemiştir.[273] Nutk gücü ma'kulatı idrak etmek, düşünmek, iyi ve kötü fiilleri ayırmakla ilgilidir. İnsan nutk gücünü ilk kaynak olan Allah'ın bilgisine, kemal ve celal sıfatların idrakine harcamalı, daha sonra mücerred akıllar, nefisler, felekler, unsurlar gibi varlık silsilelerini nazari kuvvetle tahsil etmelidir. Nazari kuvvetlerden sonra ameli kuvvetlerle ilgili olan iyi ve kötü huyları ve davranışları ayırmalıdır. İnsan bu sayede saadet ve fazileti elde eder.[274]

---

273 A.A., I, 44.

274 A.A., I, 44-45.

Görüldüğü gibi nutk gücünün insanın nazarî ve amelî hikmet vasıtasıyla kemal ve saadeti kazanmasında çok büyük önemi vardır. Kınalızâde insanın ilk yaratılışında iyi ve kötü olmak üzere iki yöne de meyilde olarak yaratıldığını belirtir.[275] Dolayısıyla insana Allah kendi geleceğini belirleyebileceği sınırlı bir özgürlük vermiştir. İnsan bu hürriyetlerini natık nefs vasıtasıyla kullanır. Çünkü insan nefs ve bedenin birleşmesinden meydana gelmiştir.[276] Bu düalist varlık anlayışına bağlı olarak hayvanî ve melekî özelliklere sahiptir. İnsan melekî özelliklerini hayvanî özelliklerine üstün tutarak, melekî özelliklerini geliştirir ve yetkinleştirirse, melekten daha erdemli ve daha üstün olur. Çünkü melekî yöne gitmesine engel olan ve hayvanî yöne çeken bir durum varken bunlarla mücadele ve gayret ederek meleklik melekesini elde etmiştir. Ancak aksi olup insan hayvanî tarafını tercih eder ve o tarafa yönelirse sırf hayvan olmaktan daha aşağı olur. Çünkü hayvan akıl gücünden ve melekî özelliklerden uzaktır. Bu sebeple hayvan sırf arzu, şehvet ve hevasında kalırsa mazurdur. Ama elinde kendisine yetecek bir akıl ışığı olan insanın, şehvet ve sapıklık ateşinde yanmasında kendisini mazur gösterecek hiçbir yönü ve böyle bir mazereti yoktur.[277] Bu güç sayesinde insan seçme gücüne sahiptir. Aynı zamanda bu gücün varlığından dolayı insan davranışlarından sorumlu tutulmaktadır. Halbuki hayvanlar bu güç kendilerinde olmadığı için sorumlu değildir.

Düşünme gücünü, insanı hayvanlardan ayırıp insan yapan ve meleklik özelliği kazandıran bir güç olarak belirleyen ve insanın iyi veya kötü davranışlarının ortaya çıkmasındaki rolüne işaret eden Kınalızâde hayvanla insan arasında şöyle bir kıyaslama yapar: Hayvanın yemesi, içmesi vb. bütün özellikleri tabiîdir ve onların yapılarına göre düzenlenmiştir. Bunları yapmak için herhangi bir gayret göstermeleri gerekmez. Ama insanların bu gibi ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için aklını kullanması gerekir. Maddi olduğu gibi, manevi yönden de hayvanların yetkinlikleri çalışmaya ihtiyaç duymaksızın, yaratılışlarında mevcuttur. Ama insanın kemal, şeref, hayır ve saadet derecelerini düşünce ve fikirleriyle kazanması, aklını kullanması gerekir.

Nutk gücünü insanın fazilet ve saadeti elde etmesi için bu şekilde gerekli gören Kınalızâde insanla hayvanlar arasında ortak olan öfke ve arzu gücüne uymayı ise

275 A.A., I, 43.
276 A.A., I, 42.

yetkinlik değil, eksiklik olarak görür. Arzu ve öfke gücü hayvanla insanda ortak olmakla beraber hayvanlarda daha üstündür. Dolayısıyla insanın bu güçlerde üstünlük ve yetkinleşmeyi istemesi hayvânî özelliklerde yetkinleşmek anlamına geleceği için Kınalızâde "akıllı insan bunu nasıl ister ?" diye sorar. Bu sebeple insan sadece kendisine mahsus olan nutk kuvvetini yetkinleştirmeye ve böylelikle kendisi için takdir edilen mutluluğu tamamlamaya çalışmalıdır. Bunun için nefsini ilmî kuvvet yönünden faziletler donatıp amelî kuvvet cihetinden reziletlerden uzaklaştırmalıdır.[278]

Natık nefs aynı zamanda insanın alemdeki konumunun belirlenmesinde de bir araçtır. İnsanın alemdeki üstünlüğü mutlak bir üstünlük değildir. Yaratılışından kaynaklanan bir takım özelliklerini değerlendirmesi ile yüksek seviyelere, yetkinlik ve mutluluğa ulaşabilir. Çünkü Kınalızâde her ne kadar insanın meleklerden üstünlüğünü kabul ediyorsa da, bu üstünlük kişinin bir takım meziyetler kazanmasından kaynaklanan bir üstünlüktür. Buna sebep insanın kainattaki mertebesinin ortada, arada olmasıdır. Kınalızâde'ye göre mutluluk ve kötülük kilidi insanın eline verilmiştir. Eğer güzel akıl ve fikri ile iyi tarafı tercih edip doğru yola girer ve güzel ahlaklı kazanırsa insanlık derecelerinde sözü edilen basamakları birer birer yükselerek Hak Teâla'ya yakın olan yüksek zümre arasına katılır.[279] Eğer aksi olur ve tabiatının dizginini heva ve hevesin eline verirse, sırf hayvanlık olan ilk mertebede kalır. Hareketleri aksi istikamette olup günden güne aşağı ve sefil tabiatına iner. Akibeti de ateşte kalmak olur.[280] Bu durumda insanın gerek beden gerekse nefs bakımından üstünlüğü bir tek gücün, natık nefsin varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu güç hem insanı diğer varlıklardan onlar fiziksel açısından daha güçlü olsalar bile üstünlük vermekte hem de nefsini diğer nefislerden daha yüksek konuma getirmektedir. Nitekim Kınalızâde'ye göre nutk gücü alemin özü ve insanın meleklerden daha üstün olmasının sebebi Adem (as.)'ın ilmidir.[281]

O halde Allah insanı, insan olarak ortada, fakat her iki tarafa da yönelebilecek şekilde yaratmıştır. İnsan yaratılışındaki bu iki yönlülüğe paralel olarak bedenin bayağılıklarına uyup, hayvanî tabiatının gerektirdiği davranışları yapabileceği ve hayvan mertebesine inebileceği gibi, mücerred nefsine uyarak akıl ve düşünceye dayalı fiilleri

---

277 A.A., I, 42.
278 A.A., I, 44-45.
279 A.A., I, 43.
280 A.A., I, 43.

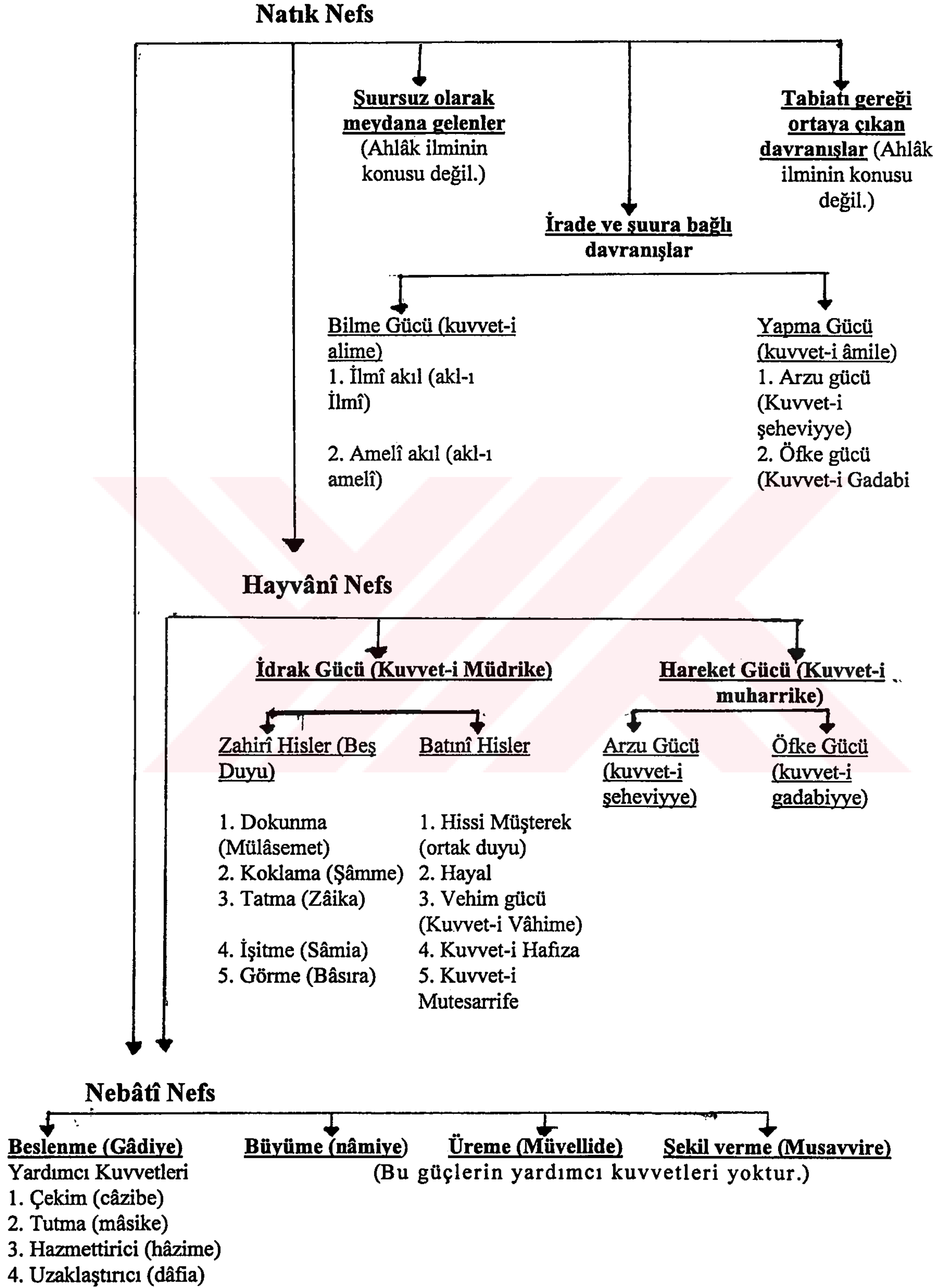
yapıp yüksek makamlara da ulaşabilir. Burada insana yön verecek, kendisi için en uygun olanı seçmesine yarayacak kabiliyet, insanı insan yapan ve insanı diğer varlıklardan ayıran düşünce gücü yani nutk kuvvetidir.

F. Nefs Şeması

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan Kınalızâde'ye göre şöyle bir nefs şeması çıkarabiliriz. Ancak burada şu konuyu hatırlatmak istiyoruz. Nebâtî nefs, gıdalanma, büyüme gibi özellikleriyle bitki, hayvan ve insan türünden bütün varlıklarda ortaktır. Hayvânî nefsin güçleri olan irade ve hareket etme ise bitkilerde olmayan ancak hem hayvanlarda hem de insanlarda ortak olan özelliktir. Düşünmek, konuşmak, gülmek gibi insânî nefse ait nitelikler ise sadece insana has olan, bitki ve hayvan gibi diğer varlıklarda bulunmayan özelliklerdir. Bu sebeple her ne kadar nebâtî nefs, hayvânî nefs denilince bu nefisler sadece anılan kategorilerdeki varlıklara aitmiş gibi düşünülüyorsa da, insanda bütün bu nefisler mevcuttur. Dolayısıyla nefs şeması yapılırken buna dikkat edilmiştir.

281 A.A., I, 44-45.

KINALIZÂDE'YE GÖRE NEFS VE GÜÇLERİ



taşınmaya muhtaç olmadan nefisten kolaylıkla çıktığı bir meleke"[285] olarak tarif ettiğini huy konusunu işlerken ifade etmiştik. Kınalızâde'nin bu huy tanımında nefsin iki keyfiyeti karşımıza çıkıyor: Bunlardan birisi "hal" diğeri "meleke"dir. Eğer, nefisten utanmak ve gülmek gibi çabuk geçen ve kalıcı olmayan bir davranış meydana gelirse ona **hal**, cömertlik ve cesurluk gibi yavaş kaybolan veya kalıcı bir davranış meydana gelirse buna da **meleke** denir.[286] Bu tanım gereği bir davranışın huy sayılabilmesi için insanda yerleşmiş olması, çabuk kaybolmaması ve sabit olması gerekir. Yine bu davranışın herhangi bir zorlama olmadan, kolayca o insandan çıkması gerekir.[287] Kınalızâde huyun bu tanımını yaptıktan sonra kendisinden önceki selefin faziletli kişilerine ait olduğunu belirttiği fakat isimlerini vermediği kişilere ait huy taksimini verir.[288]

1. Kemal derecesinde olan niteliklere (erdemlere) sebep olur. Buna fazilet ve güzel huy denir. Cömertlik, yiğitlik ve hilm gibi

2. Noksan olan niteliklere (rezîletlere) şeylere sebep olur. Bu kısma rezilet ve kötü huy denir. Korkaklık, cimrilik ve iffetsizlik gibi.

3. Ne kemal derecesine ne de noksan olan şeylere sebep olur. Kınalızâde bu kısma ne fazilet ne rezilet denildiğini belirtir. Terzilik, çiftçilik gibi.

Kınalızâde birinci kısmın elde edilmek ve kazanılmak için öğrenilmesi, ikinci kısmın kaçınılmak için anlaşılması gerektiğini, erdemleri kazanmak veya rezîletlerden kaçınmakta hiçbir fonksiyonu olmayan üçüncü kısmın ise konu dışı olduğunu belirtir. Dolayısıyla fazilet veya rezalet yönünde hiçbir değer ifade etmeyen üçüncü kısım ahlâk ilminin konusuna dahil değildir.[289] Burada hatırlanması gereken bir nokta da erdemler ve reziletlerin insan nefsiyle alakalı olmasıdır. Faziletler ve rezaletler bütün canlılar içinde sadece insanlar içindir.

Kınalızâde insanın kainattaki yerinin hayvanlık ile meleklik arasında orta kademede olduğunu, onun iki yöne de meyilli ve kabiliyetli olarak yaratıldığını

---

285 A.A., I, 53.
286 A.A., I, 53.
287 A.A., I, 53.
288 A.A., I, 53-54.
289 A.A., I, 54.

belirtir.[290] Kazanılarak insanda meleke haline gelmiş huyların erdemler ve rezaletler üzerindeki etkisi açıktır. Kınalızâde'nin huyun, ileri derecede yerleşmiş olanlar dışında bütün huyların değişebileceği kanaatinde olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu durumda kötü huyun değişip erdeme sebep olan huyların kazanılması, rezîlete sebep olan huylardan kaçınılması daima mümkün olmaktadır. Bu durum, insanın erdemleri elde etmesi ve rezaletlerden kaçınmasının ahlâk ilmi açısından değeri ve önemi ile Kınalızâde'nin kitabında bu konuya böylesine geniş yer vermesinin sebebini açıklar.

Kınalızâde'nin huylarla ilgili yukarıdaki taksimi ona göre erdem ve reziletin sebebi olarak huyun ilk taksimidir. Aslında huyun bölümleri ve çeşitleri bundan çoktur.[291] Buna göre Kınalızâde erdem ve rezaletin sebebi olarak taksim ettiği huyu nefsin güçlerine göre tekrar bölümlere ayırır. Bu durumda erdem ve reziletlerin kaynağı nefs-i insânîyenin güçleri olur. İnsan nefsinin her bir gücü bir takım davranışlara kaynaklık eder. İşte Kınalızâde bu güçlere ve bunlardan kaynaklanan davranışlara göre de huyu bölümlere ayırır.[292] Ancak şu da hatırdan çıkarılmamalıdır ki, alimimiz insanda şuursuz ve iradesiz olarak fiiller ortaya çıkaran güçlerle tabiatın gereği veya zorunlu olarak ortaya çıkan fiillere sebep olan güçlere ahlâk ilminin içinde yer vermez. Çünkü onun amacı kemal derecesini kazandıracak ve gerçek mutluluğa ulaştıracak ilimlerden ve bu derecelere ulaştıracak iradeli fiilleri meydana getirecek güçlerden bahsetmektir.[293] Buradan tabiî ve şuursuz güçlerin fazilet ve rezilete sebep ve konu olmadıkları anlarız.

1. Kaynaklarına Göre Asıl Erdemler

Kınalızâde nefs konusunu açıklarken de belirttiğimiz gibi iki ayrı nefs taksimi yapar ve insanî nefsin güçlerine dayandırdığı erdemleri de bu iki nefs taksimine göre iki ayrı bölüm halinde inceler. Bu durumda onlara kaynaklık eden iki ayrı nefs taksiminden iki ayrı erdem sınıflaması ortaya çıkar. Bu iki ayrı erdem sınıflandırması bizzat Kınalızâde'ye ait olmayıp konunun işlenmesi sırasında ayrıca üzerinde duracağımız gibi Gazzâlî, Tûsî, Devvânî yoluyla seleflerinden kendisine ulaşan bir sınıflamadır. Kınalızâde'nin verdiği birinci tasnif şöyledir.[294]

---

290 A.A., I, 43.
291 A.A., I, 54.
292 A.A., I, 54.
293 A.A., I, 36.
294 A.A., I, 54.

İnsanî nefsin iki gücü vardır.

1. **Kuvvet-i müdrike**, idrak gücü, Kınalızâde bunu şöyle tanımlar; "*Nefis ânın sebebiyle idrâkât-ı akliyeye kâdir olur.*" Bunun iki gücü vardır.

a) kuvvet-i nazarî, nazarî güç, itidal üzerine fiiller ortaya çıkarırsa **hikmet** meydana gelir.

b) kuvvet-i amelî, amelî güç, itidal üzerine fiiller ortaya çıkarırsa **adalet** meydana gelir.

2. **Kuvvet-i muharrike**, hareket ettirici güç, Bunu Kınalızâde şöyle açıklar; "*nefisten ânın sebebiyle teharrükâtı bedeniye sâdır olur.*" Bunun iki gücü vardır.

a) kuvvet-i muharrike-i şehevânî, hareket ettirici arzu gücü, itidal üzerine fiiller ortaya çıkarırsa **iffet** meydana gelir.

b) kuvvet-i muharrike-i seb'î, hareket ettirici saldırgan güç, itidal üzerine fiiller ortaya çıkmasıyla **şecâat** meydana gelir.

Kınalızâde'ye göre insânî nefsin iki bölümünün iki alt bölümlerine ayrılması ile dört kısım olan bu güçler insan bedeninde birçok işlerin meydana gelmesine sebep olur. Eğer bu güçlerden meydana gelen işler sahih akla uygun, güzel bir yönde ve itidal sınırında meydana gelirse, bu nevi işlere sebep olan huya **fazilet,** itidalden çıkarak ifrat veya tefrit taraflarına meyledip bu nevi işlerin meydana gelmesine sebep olursa bu huya da **rezilet** denir. Kınalızâde'nin ifadesi ile "*eğer bu kuvâdan sâdır olan ef'âl muktedây-ı akl-ı sahîh ve vech-i cemîl üzere vâki' ve hadd-i itidâl üzerine sâdır olur ise ol hulk ki bu nev'i ef'âle sebeb ola fazilet olur. Eğer itidâlden haric olub ya ifrât ya tefrît cânibine mâil vâki' olur ise bu makûle ef'âle sebeb olan kuvvet rezîlet olur.*"[295] O bir başka yerde de erdemi "*Her fazîlet hakk-ı vasat ve nihâyet-i itidâldir ki aslâ cânib-i ifrât ve tefrîte mâyil olmaya*" şeklinde tarif eder.[296]

Kınalızâde, eğer insan nazarî gücünü düzeltir ve buradan itidal üzere işler meydana gelirse buna **hikmet,** eğer ameli gücünü düzeltir ve buradan itidal üzerine

---

295 A.A., I, 54.
296 A.A., I, 63.

fiiller ortaya çıkmasına sebep olursa o huya **adalet,** eğer hareket ettirici arzu gücünü düzeltip terbiye eder ve buradan mutedil fiiller meydana gelirse o huya **iffet,** eğer öfke gücünü terbiye edip, düzeltir ve bu mutedil fiillere sebep ve kaynak olursa bu huya **yiğitlik** denildiğini belirtir. Böylece asıl erdemler (usûl-i fadâil) adıyla dört huy, hikmet, adalet, iffet ve yiğitlik erdemleri belirlemiş olur.[297]

Kınalızâde bu dört erdemin, ait oldukları gücün itidal derecesi, bunların ifrat ve tefrit olmak üzere her iki tarafının ise rezalet olduğunu ifade ederek şu örnekleri verir: Nazarî gücün itidali hikmet, ifratı cerbeze, tefriti belâdettir. Ameli gücün itidali adalettir, ancak bunun ifrat ve tefriti yoktur; sadece zıddı vardır ki ona cevr-zulüm denir. Şehvet gücünün itidali iffet, ifratı fücûr, tefriti humûddür ve bu ikisi rezilettir. Öfke gücünün itidali yiğitliktir. Rezilet olan ifratı tehevvür, tefriti korkaklıktır.[298]

BAĞLI OLDUĞU GÜÇLERE GÖRE

I. ERDEM VE REZİLET TASNİFİ

NAZARÎ GÜÇ		ŞEHVET GÜCÜ		GAZAB GÜCÜ		AMELÎ GÜÇ
itidali		itidali		itidali		itidali
hikmet		iffet		yiğitlik		adalet
ifratı	tefriti	ifratı	tefrîti	ifratı	tefriti	zıddı
cerbeze	belâdet	fücûr	humûd	tehevvür	cübün	zulüm

Kınalızâde bu erdem ve rezilet taksiminin Hoca Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'*sinde yer aldığını, ayrıca İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı ile İmam Gazzâli'nin *İhya-i ulûm* adlı eserinde erdem ve rezileteri bu üslup üzerine kısımlara ayırdığını ifade

297 A.A., I, 54.
298 A.A., I, 54-55.

eder.[299] Ancak o birinci tasnifi beğenmeyerek ikinci tasnifi verir. Gerçi bu tasnif de Tûsî'de ve Devvânî'de yer alır; ancak Tûsî ve Devvânî kendilerine göre hangi tasnifin daha doğru olduğu hakkında herhangi bir açıklama yapmamışlardır.[300] Oysa Kınalızâde kendisinin ikinci tasnifi benimsediğini ve doğru kabul ettiğini şu sözlerle belirtir: "*Evlâ ve ahsen oldur ki, usûl-i fadâ'il ve ahlâk-ı haseneyi üç kısma münhasır iderüz ve taksimi bu veçhe üzere irâd iderüz ki, çün insanda üç kuvvet vardır ve bu üç kuvvete üç nefs dahi ıtlak olunur.*"[301] Bu sözleriyle, asıl erdemleri ve güzel ahlâkı üç kısma ayırmanın daha uygun ve güzel olduğunu, bu sebeple sınıflandırmayı üç kısım olarak yaptığını belirtir. Kınalızâde'nin birinci yerine ikinci tasnifi kabul etmesinin sebeplerini daha sonraya bırakıp ikinci tasnifini açıklayalım.

Kınalızâde'ye göre insanda *nefs-i melekî, nefs-i seb'î, nefs-i behimî* olmak üzere üç kuvvet vardır ve bu üç kuvvete üç nefs adı verilir. Ona göre daha doğru ve uygun olan erdem ve rezîlet sınıflaması bu üç güce dayanmalıdır.[302] Bunlar:

1. **Nefs-i melekî**, melekî nefs, temyiz ve idrak gücünün kaynağıdır. *Meleki güç,* itidal sınırında olup ifrat ve tefritine meyletmezse o huy ***hikmet***tir.

2. **Nefs-i seb'î**, yırtıcı veya saldırgan nefs, makam, üstünlük, tasallut, intikam ve öfke güçleri bu nefse aittir. *Yırtıcı güç,* itidalli olursa bundan meydana gelen huy ***şecâat*** (yiğitlik) adını alır.

3. **Nefs-i behimî**, hayvânî nefs, lezzetlere sürükleyen; yeme, içme ve cinsel hayat gibi isteklere yönelten bir aracıdır. *Hayvânî nefsin* itidali ***iffet***tir.[303]

Kınalızâde diğer tasnifte yaptığı gibi burada da her erdemin ifrat ve tefritini açıklar. Buna göre eğer kuvvet-i melekî tam itidal üzere kullanılır, ifrat ve tefrite meyletmezse o huy **hikmet**tir. Bunun ifratına **cerbeze** denir ve akıl gücünü hile, tezvîrât, güldürücülük ve maskaralık gibi işlerde kullanmakla tezahür eder. Tefriti

---

299 A.A., I, 55; krş, Tûsî, a.g.e., s. 108-110; *Ethics*, s. 79-80; Gazzali, *İhya*, III, 87-88, ç .III, 126-128; *Mîzânü'l-amel*, s. 55-60; İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ında Kınalızâde'nin işaret ettiği yerleri bulamadık.; M. Çağrıcı, *Gazzâlî*, s.177-181.

300 krş. A.A., I, 55; Tûsî, a.g.e, s. 108-110; *Ethics*, s. 79-80; Devvânî, a.g.e, s. 48-49, 50-51, 132.

301 A.A., I, 55.

302 A.A., I, 55.

303 A.A., I, 55-56.

belâdet olup hakikatleri idrakten ve ma'kûlâtı temyizden aciz kalmaktır. Övülmüş fiilleri, çirkin işlerden fark etmeye güç yetirememek de belâdete girer.[304]

Nefs-i seb'î, eğer itidal üzerine olursa meydana gelen huy **yiğitliktir**. Bunun ifratı **tehevvürdür** ve insanın kendisini yararsız yere tehlikeye atması, mukavemeti imkansız ve kudretinin üstünde olan düşmanla karşılaşıp vuruşarak, kendisini ya helake ya da zarara sürüklemesidir. Bu kuvvetin tefriti **cübündür** ve aklen sebatın gerekli olduğu, karşılaşma ve vuruşmanın övülmüş olduğu yerlerde korkudan kötü bir şekilde feryat edip birine sığınmak, hezimete uğrayıp kaçarak korkaklar ve alçaklar zümresine dahil olmaktır.[305]

Kınalızâde'ye göre nefs-i behimî'nin itidali **iffettir**. Bu, şeriatın ve aklın uygun bulup güzel gördüğü yeme, içme ve cinsel hayatta itidal üzerine davranmaktır. Bu gücün ifratı **fücûrdur**. Bu şeriat ve akıl dairesinden çıkıp haramları ve mekruhları yemek, fuhuş ve çirkinliklerden lezzet almaktır. Bunun tefriti **humûddur** ve mubah olan hazları tamamen terkedip ya bedenin helak olmasına ya neslin sona ermesine sebep olmaktır.[306]

Bu sınıflandırmanın sonucunda üç asıl erdem meydana gelmiş olur. Hikmet, iffet ve şecâat. Kınalızâde *"bu üçünün Mecmuu'na adalet dirler"* diyerek adaletin bu üç nefsin toplamına denildiğini ve bu üç erdem bir şahısta ilâhî yardım ve sonsuz saadet ile toplanırsa o şahsın âdil olduğunu söyler. Adaletin zıttı cevr, zulümdür ve bu üç faziletten birisinin yok olmasıyla meydana gelir.[307]

İkinci tasnifle birinci tasnif arasında iki fark karşımıza çıkıyor. Birisi isimlendirme, diğeri adaletin yeridir.

---

304 A.A., I, 56.
305 A.A., I, 56.
306 A.A., I, 56.
307 A.A., I, 56.

BAĞLI OLDUĞU GÜÇLERE GÖRE

II. ERDEM VE REZİLET TASNİFİ

NEFS-İ MELEKÎ		NEFS-İ BEHİMÎ		NEFS-İ SEB'Î	
itidali		itidali		itidali	
hikmet		iffet		yiğitlik	
ifratı	tefriti	ifratı	tefriti	ifratı	tefriti
cerbeze	belâdet	fücûr	humûd	tehevvür	korkaklık
adalet					
zıddı					
zulüm					

Kınalızâde Gazzâlî, Tûsî, İmam Rabbanî gibi üstadları tarafından kullanılan birinci tasnife eserinde yer vermesine rağmen adalet ve buna bağlı olarak faziletlerin sayısı konusunda onların görüşlerini doğru bulmayarak eleştirir. Bunların görüşü olan birinci tasnife göre adalet hem hikmet, iffet, yiğitlik gibi tek bir fazilettir hem de ikinci tasnifteki gibi üç nefsin hikmet, şecaat ve iffetin birleşmesinden meydana gelen birleşik bir fazilettir. Her iki durumda da adaletle beraber dört ana fazilet kabul edilmiş olur. Kınalızâde bu hususu şöyle ifade eder: "*Derler ki, adalet, hulk-ı hikmet ve iffet ve şecâatin içtimaından hasıl olur. Zira bu üç hulk müctemi' ve mümtezic ve mütesâlim olucak üçünün terkibinden bir hâlet-i müteşâbihe hâdis olur ki, ol fadâ'ilin kemâli ve temâmı olup ona adâlet tesmiye olunur.*"[308] Kınalızâde kendi adalet tanımına[309] benzemesine rağmen onları işte bu noktada şu sözlerle eleştirir: "*Lakin mahfi değildir ki, adâlet ol üç hulkdan mürekkeb olucak adaleti aksâm-ı hulkdan bir kısm-ı müstakil ve ol üç kısma mukâbil ad itmek müvecceh değildir. Zira meşhur ve mukarrerdir ki,*

---

308 A.A., I, 55.

mukassemde ve aksâmda kayd-ı vahdet muteberdir. Aksâm-ı selâseyi cem edüp, bir kısma dahi itibâr itmek lâyık değildir."[310] Bu sözlerden anlaşılacağı gibi bu üç huyun birleşmesinden meydana gelen adaleti, hem huyun kısımlarından müstakil bir kısım hem de o üç kısma mukabil saymak mümkün değildir. Çünkü bölüm ve bölümlere ayırmada kayıt ve tanımın sınırı dikkate alınır.[311]

Kınalızâde'nin kendisinden önceki bu üstatlarının adalet hakkındaki düşüncelerini böylesine eleştirmesinin gerçek sebebi adaletin hikmet, yiğitlik ve iffet gibi ana faziletlerden biri kabul edilmesidir. Böylelikle ana faziletlerin sayısını dörde çıkmış olur. Oysa Kınalızâde üç asıl fazilet kabul edip adaleti bu üçünün birleşmesinden meydana gelen bir durum olarak ifade eder ve çeşitli yerlerdeki açıklamalarında ısrarla "üç asıl fazilet" ifadesini kullanır.[312] Ancak daha sonra "*bâb-ı hâmis adalet faziletinin beyanındadır*"[313] şeklinde bir başlık kullanarak adaleti açıklarken aynı zamanda onu dördüncü bir fazilet olarak kabul ettiğini de açıklamış olur. Bu başlık altında kullandığı "*adalet eşref-i fadâildir*"[314] ve "*fazilet-i adâletten eşref fazilet yoktur*"[315] ifadeleri onun adaleti bir fazilet olarak kabul ettiğini teyit eder mahiyettedir. Nitekim reziletleri açıklarken de adaleti bir erdem olarak kabul edip erdemlerin sayısını dört olarak verir.[316] Görüldüğü gibi düşünürümüz erdemler konusunda adaleti ısrarla bir fazilet olarak kabul etmeyip aksi görüşlere muhalefet ederken daha sonra fikrini değiştirmiş görünmektedir. Bu durumu düşünürümüzün erdemler konusundaki tutarsızlıkları fark ettiği, fakat yüzyıllar boyunca yerleşmiş kalıpların dışına çıkmayı da istemediği şeklinde yorumlayabiliriz.

Erdemler hakkındaki görüşlerin tarihi seyrini incelediğimizde Kınalızâde'nin yaşadığı zorluğu anlamak daha kolaylaşır. Kınalızâde erdem ve rezilet konusundaki kaynağını Gazzâli, Tûsî olarak veriyorsa da müslüman düşünürler tarafından İslâmî ahlâk anlayışı ile uyuştuğu için benimsenip işlenilen erdemler ve reziletlerle ilgili düşüncelerin asıl sahibi Eflatun'dur. O hikmet, iffet, şecâat ve adalet olarak dört erdem

309 A.A., I, 55 krş 56.
310 A.A., I, 55.
311 A.A., I, 55.
312 Bkz. A.A., I, 56.
313 A.A., I, 75.
314 A.A., I, 75.
315 A.A., I, 76.
316 A.A., I, 66.

belirlerken adalet erdemini geri kalan üç erdemi doğuran ve yaşatan değer olarak verir.[317] Erdemlerin sayısında farklılık var gibi görünüyorsa da -çünkü Kınalızâde'nin baştaki üç erdemine karşılık Eflatun dört erdemden söz etmektedir- yine de Eflatun'un bu adalet ve fazilet-rezilet anlayışı ile Kınalızâde'nin bu konudaki düşüncelerini karşılaştırırsak onun seleflerinden daha Eflatuncu bir çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Eflatun'un âdil insanı ile Kınalızâde'nin âdil insanı arasında büyük bir benzerlik vardır.[318] Ancak İslâm dünyasında ondan çok önce bu konuda Eflatuncu çizgiyi takip eden filozoflar olmuştur. Nitekim Eflatun'un fazilet ve rezilet görüşüne benzer bir yaklaşımı -İslâm dünyasında Kınalızâde'nin ilk görüşüne benzer şekilde- Kindî ve Fârâbî de savunmuştur. Kindî hikmet, necdet (yiğitlik) ve iffet olarak insana ait üç huyu fazilet sayıp adaleti nefsin bir fonksiyonundan ibaret kabul eder.[319] Fârâbî de adaleti faziletli fiillerin uygulanması anlamında kullanıldığını belirtir.[320] Görüldüğü gibi onların bu konudaki görüşleri ile Kınalızâde'nin düşünceleri özellikle adalet erdemine bakışları birbirlerine son derece benzemektedir. Bu da "Kınalızâde isim vermeden onların eserlerinden faydalandı mı?" sorusunu hatıra getirmektedir.

İslâm ahlâk düşüncesinde adalet anlayışıyla her itidalin erdem, bunların ifrat ve tefritlerinin ise rezilet olması konularında Eflatun gibi Aristoteles'in düşüncelerinin de etkili olduğunu, bu etkinin Kınalızâde'ye kadar uzandığını söyleyebiliriz.[321] Kınalızâde'ye dolaylı yoldan etki yapan bir başka düşünür Tûsî'nin üstadı diyebileceğimiz İbn Miskeveyh'dir. O bu konuları İslâm ahlâkçıkları içinde en geniş haliyle kategorik bir tarzda ilk defa işleyen[322] kişi olarak, nefsin üç gücüne bağlı olarak faziletlerin sayısının bu güçlerin sayısı kadar olması gerektiğini, sonra bu üç faziletin itidalde olması ile faziletlerin kemali ve tamamı olan adalet faziletinin meydana geldiğini, bu sebeple faziletlerin sayısının dört olduğu konusunda filozofların icma ettiğini belirtir.[323] İbn Miskeveyh'in bu açıklamaları erdemlerin sayısı hariç

---

317 Eflatun, *Devlet*, ç. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, IV, 427e, 428b, 429a,d, 430e, 431a, 432ab, 433b, 444abde; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, 90-92.

318 Krş, Eflatun, *Devlet*, 433b, 441d, 443de; A.A., I, 56.

319 Kindî, *Resâil el-felsefiyye*, s. 177, 179, ç. M. Kaya, *Kîndî-Felsefî Risâleler*, s. 71, 72.

320 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s.144, ç. H. Özcan, *Fusûlü'l-medenî, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)* s.54.

321 Aristoteles, *N. Ethics*, ç.Saffet Babür, II-1106b-10-35, 1107a-5,25, V-1129b-25, 1130a-5-10,1133b-30, 1134a-5, *İlmu'l-Ahlâk*, ç. A. Lutfi es-Seyyid, II, 6.5,8-16, 19, V,1.15,19, .14-16.

322 M. Çağrıcı, *Ahlâk*, s.122.

323 krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, a.g.e., s. 23-24, ç. 22-23; M. Çağrıcı, *Ahlâk*, s.122-128.

Kınalızâde'nin ikinci tasnifine benzemektedir. Onun yukarıda sözünü ettiğimiz eleştirisi de bu noktada düğümlenmektedir. Ancak onun esas tenkitleri Gazzâlî ve Tûsî'nin görüşleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü onların açıklamalarından iki farklı erdem-rezîlet tarifi ve buna bağlı olarak iki ayrı adalet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Gazzâli'nin *İhyâ*'da bu dörtlü tasnife benzer şekilde erdemleri ve reziletleri açıkladığını, bunun sonucu olarak hikmet, iffet, şecâat ve adalet olmak üzere dört ana fazilet verdiğini görürüz.[324] O "*Huyların aslı dörttür. Bunlar hikmet,şecâat, iffet ve adalet.*"[325] Ve "*güzel ahlâkın esası bu dört fazilettir. Hikmet, şecâat, iffet ve adalettir*"[326] sözleriyle adaleti diğer üç erdem gibi dördüncü bir erdem olarak kabul ettiğini ifade eder. Gazzâlî *Mîzânü'l-amel* adlı eserlerinde ise faziletlerin çok olmakla beraber dörtte toplandığını belirterek adaleti, bunların (hikmet, şecâat, iffet) gereken tertip üzerine meydana gelmesinden ibaret bir huy,[327] aynı eserin bir başka yerinde adaleti, üç kuvvetin (hikmet, şecaat, iffet) hakim olmak ve idare etmekte gereken tertibe uygun olarak düzenlenmesi hali olarak verir. Ancak burada adaleti faziletin bir cüzü değil aksine faziletin tamamından ibaret sayar.[328] Gazzâlî'nin bu iki eseri arasında adalet anlayışları bakımından bir çelişki var gibi görünse de o her iki eserinde de adaleti dört ana faziletten birisi olarak kabul etmiştir. Kınalızâde ise yukarıda da belirttiğimiz gibi başta üç ana fazilet kabul ettiğini ısrarla vurgulayarak onun bu görüşleri eleştirir.

Kınalızâde'nin asıl erdem sınıflandırmaları ile ilgili olarak Tûsî hakkındaki açıklamaları da eksiktir. Çünkü onun sözlerinden sanki Tûsî sadece birinci grup tasnifi açıklıyor ve bunu kabul ediyor manası anlaşılır. Oysa Tûsî, Kınalızâde'nin verdiği birinci sınıflandırmayı ikinci, ikinci sınıflandırmayı birinci sırada olmak üzere her iki tasnife de yer verir ve hikmet, iffet, şecaat ve adalet olmak üzere dört erdem üzerinde gelmiş geçmiş bütün filozofların icma ve ittifak ettiklerini belirtir. Ancak Tûsî burada her iki grup erdem tasnifine yer verip bunlar hakkında açıklama yapmasına rağmen hangisinin doğru veya yanlış olduğu, kendisinin hangisini kabul edip etmediği hakkında kendi tercihini belirten herhangi bir açıklama burada yapmaz. Ancak faziletlerin kazanılması konusunda gerek Tûsî gerekse onu takip eden Devvânî adalet erdemini

---

324 Gazzâlî, *İhyâ,* III; 88-89, ç. III, 127-128.
325 Gazzâlî, a.g.e., III, 88, ç. III, 127.
326 Gazzâli, a.g.e., III, 89, ç. III, 128.
327 Gazzâli, *Mîzânü'l-amel*, s.55, ç. R. Barışık, *Mîzânü'l-amel, Amellerin Ölçüsü*, s.138.
328 Gazzâlî, , a.g.e, s.59, ç. 148.

Kınalızâde'nin düşüncesine benzer bir biçimde değerlendirmişlerdir.[329] Bunu, başta tercih belirtmemelerine rağmen konunun onları burada Kınalızâde gibi düşünmeye zorladığı şeklinde yorumlayabiliriz. Bu da onların konuyu bütünlüğü içinde değil akışına göre değerlendirdikleri sonucunu çıkarmamıza sebep olur. Tûsî'nin bu tavrına karşılık Kınalızâde'nin kendi tercihini belirtmesi ve bunu mantıklı bir sebebe dayandırması onun titiz yaklaşımını, sorunlara, olaylara bakış açısını göstermesi yanında konu bütünlüğüne dikkat ettiğini göstermesi bakımından da önemlidir.[330]

Tûsî'nin erdemlerle ilgili açıklamaları Kınalızâde'den yaklaşık elli yıl önce aynı çizgide eser yazmış olan Devvânî'de de görülür.[331] O da erdemlerin sayısının dört olduğu konusunda icma bulunduğunu belirterek Tûsî'de yer alan fazilet ve rezîletlerle ilgili açıklamaları hemen hemen değiştirmeden tekrar eder.[332] Kınalızâde'nin çağdaşı Gülşenî de benzer görüşleri manzum olarak ifade eder.[333] Ancak her ikisi de Tûsî'de olduğu gibi sadece bu konudaki görüşleri tekrar etmekle yetinmişler, Kınalızâde gibi kendi görüşlerini açıklamak gereğini hissetmemişlerdir.

Kınalızâde orta nokta olan itidalin kişiye göre değişebileceğinden hareketle itidal noktasının durumuna göre erdemlerin de her şahsa göre değişebileceğini hatta zamana ve şartlara göre de farklı olabileceğini belirtir. Yine bir kimseye göre erdem olan huy bir başkası için erdem olmayabilir. Bir dönemde erdem olan huy başka bir zamanda muteber sayılmayabilir.[334]

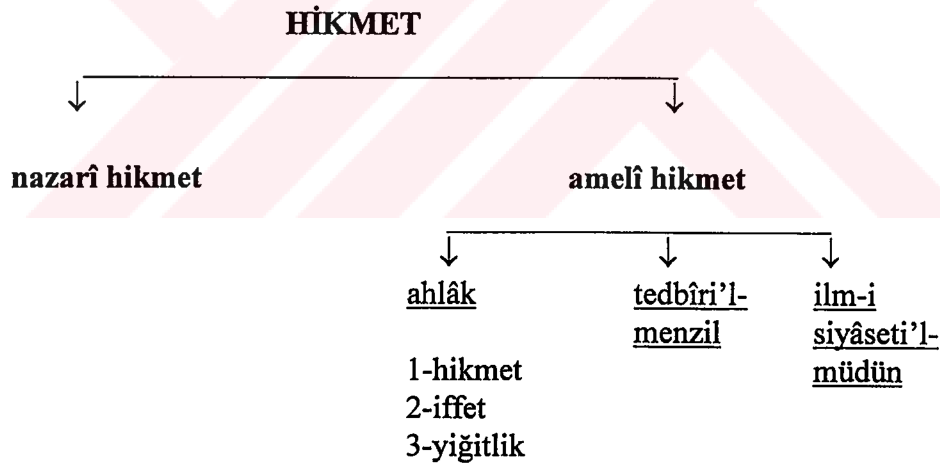
Düşünürümüz alemde ne kadar erdem varsa ya bu üç erdemden birisi -adaleti erdemlerin bileşkesi kabul ediyordu- ya da bunların dalları olduğunu belirtir.[335]

Kınalızâde Tûsî gibi asıl erdemden birisinin isminin de hikmet olmasıyla ortaya çıkan dört ayrı hikmet kavramı arasında karışıklık çıkabileceğine dikkati çekerek, bunların birbirlerinden farklı olduğunu vurgular. O, üç erdemden birisi olan hikmetin, felsefe teriminin karşılığı olan ve *"mevcudatı beşer takatince bilmek"* manasına gelen

---

329 A.A., I, 92; krş. Tûsî, a.g.e, s. 153-154; *Ethics*, s. 112; Devvânî, a.g.e., s. 133-134; H. Anay, *Devvânî*, s. 297.
330 A.A., I, 55-56; krş, Tûsî, a.g.e., s. 108-110; *Ethics*, s.79-80.
331 Devvâni, *Celâlî*, s.48-51; H. Anay, *Devvâni*, s.283-284.
332 H. Anay, *Devvâni*, s. 282.
333 Gülşenî, a.g.e., s. 24-26.
334 A.A., I, 65-66.
335 A.A., I, 56.

meşhur hikmet olmadığını hatırlatır. Yine bunun ameli hikmet manasına da olmadığını, aksine nazarî hikmetin üçüncüsü olduğunu belirterek şu inceliğe dikkat çeker: Hikmet nazarî ve amelî olmak üzere ikiye bölünmüştü. Amelî hikmet de ahlâk, tedbiri'l menzil ve ilm-i siyaseti'l müdün olarak üçe ayrılmıştı. Amelî hikmet içinde yer alan ahlâk da hikmet, iffet ve şecaate şeklinde üçe ayrılır. Bu durumda hikmet yine kendinin bir alt bölümü olup kendisine bölünmüş gibi olur. Kınalızâde asıl erdemler arasında yer alan bu hikmetin, *haricî varlıkları beşer takatince bilmektir* diye de tarif ettiği ilk hikmet manasına olmadığını belirtir. Yine hikmet-i nazarî ve hikmet-i amelî diye taksim edilen iki hikmetin de bu hikmetle aynı olmadığı açıktır. Çünkü eğer böyle olsaydı hikmet yine kendisinin bir bölümü olup, bir şeyin hem kendisine ve hem de kendinden başkasına bölünmesi gibi bir durum ortaya çıkardır. Oysa Kınalızâde ahlâkın altındaki erdemler arasında yer alan hikmetin ilk bölünen hikmet olmadığını, ondan ayrı bir alanda bulunup ayrı bir anlam taşıdığını belirterek meydana gelebilecek bir kavram kargaşasına mani olur.[336] Nitekim hikmet kavramı Gazzâlî[337] ve Gülşenî'de[338] karışmış görünmektedir.



[336] A.A., I, 56, krş, Tûsî, a.g.e., s. 110, *Ethics*, s. 80,81.
[337] Gazzâlî, *Mizân*, s. 55-56.
[338] A. Tümsek, a.g.e., s. 72-78.

2. Asıl Erdemlerin Altında Yer Alan Alt Erdemler

Kınalızâde kainatta ne kadar erdem varsa ya bu üç asıl erdemden birisi ya da bunların alt bölümleri olduğunu söylemişti.[339] Ayrıca o asıl erdemlerin altında yer alan tâlî erdemlerin sayısız ve sınırsız sayıda olduğunu, bu sebeple kendinden önceki faziletli kişilere uyarak en meşhur erdemleri saymakla yetindiğini de belirtir.[340] O bu sözleriyle tâlî erdemler konusunda seleflerinden gelen bilgileri tekrar edip kendisinden fazla bir şey katmadığını itiraf etmiş oluyor. Gerçekten de Kınalızâde bu asıl erdemlerin altında yer alan erdemleri aynen Tûsî'de geçtiği gibi almış bunlara fazla bir şey eklememiştir. Oysa sayısız ve hesapsız olarak ifade ettiği bu erdemleri kendi düşünceleri doğrultusunda, zamanının ilim anlayışı ve yaşadığı toplumun beklentilerine cevap verecek biçimde -ki bu eser Tûsî'den yaklaşık 300 yıl sonra yazılmış- tekrar düzenleyebilirdi. Kendisinden yaklaşık eli yıl önce Tûsî'nin çizgisinde eser yazan Devvânî'nin tavrını da onda göremiyoruz.[341] Bunlar bir yana, hiç olmazsa Türkçe yazdığı eserinde erdemlerin isimlerini Türkçeleştirip bunlara Türkçe isimler verseydi onda aradığımız farklılığı ve özgünlüğü bir dereceye kadar yakalayabilirdik. Böylelikle arzu ettiği gibi gerçek anlamda Türkçe bir ahlâk kitabı da ortaya çıkmış olurdu. Fakat maalesef o erdemleri Türkçe açıklamasına rağmen isimlerini Türkçeleştirmemiş Tûsî'nin kullandığı kelimeleri kullanmakla yetinmiştir. Belki de onun Türkçe olarak yazdığı kitabının en büyük eksiklerinden birisi budur. Kınalızâde'nin çağdaşı Gülşenî'de de bu alt erdemler benzer ifadelerle, sabır ve cömertliği (sehâ) daha alt gruplara ayırmadan, küçük değişliklerle manzum halde yer alır. Gülşenî de tıpkı Kınalızâde gibi bunları Türkçe açıklarken isimlerini Türkçeleştirmek gereğini hissetmemiştir.[342] Bize göre bu tavır o dönemin ilim anlayışının ve Türkçe'ye bakışın bir yansımasıdır.

Kınalızâde'nin kendisinden önce gelen "faziletliler" olarak dayanak gösterdiği kişilerden birisi öncelikle Tûsî'dir. Çünkü Kınalızâde alt erdemlerin sayısı, isimleri ve bunlarla ilgili açıklamalarında İbn Miskeveyh'i[343] değil, kendisinden önce aynı çizgide

339 A.A., I, 56.
340 A.A., I, 57.
341 H. Anay, *Devvânî,* s.290-292.
342 Gülşenî, a.g.e., s. 26-33; Kınalızade ile karşılaştırma için bkz. A.Tümsek , Gülşenî, s.73-74, 78, 79, 82, 86.
343 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.23-38, ç.22-30.

kitap yazan Devvânî ve çağdaşı Gülşenî gibi Tûsî'yi takip etmiştir. Gerçekten de *Ahlâk-ı Nâsırî* ile *Ahlâk-ı Alâî*'nin bu bölümlerini kıyasladığımızda büyük bir benzerlikle karşılaşırız.[344] O, zaman zaman Tûsî'ye ve eserine atıflar[345] da yapar. Ancak Tûsî'de olmayan bazı açıklamalara, erdemlerle ilgili manzumelere, kimi zaman da ayet ve hadislere yer verir. Bazen "kanâat"[346] ve "tevâzu" da[347] olduğu gibi bu erdemlere benzemekle birlikte gerçekte erdem olmayanları da açıklar. Ayrıca sabır erdemini de Tûsî'den farklı olarak Devvânî gibi ikiye ayırır; fakat Devvânî ile Kınalızâde'nin sabır kavramları birbirinden farklıdır.[348] Kınalızâde, Devvânî'nin Tûsî'deki "teslim" ve "ibadet" erdemlerine yaptığı yorumlar gibi,[349] bu veya başka her hangi bir erdemi ayrıca kendi görüşleri ve düşünceleri doğrultusunda işlemek, yorumlamak gereği duymamış, sadece Tûsî'nin verdiği bilgilere kısa bir iki cümle eklemekle yetinmiştir. Onun Tûsî dışında adını andığı tek isim Hoca Attâr'dır.[350] Öyle görülüyor ki Kınalızâde İbn Miskeveyh'i Tûsî'nin rehberliğinde takip etmiştir.[351]

Kınalızâde'nin önemli bir farklılık taşımadığı için açıklamalarına yer vermediğimiz, Tûsî'den bir şey ilave etmeden aynen aldığı, Devvânî'de de aynen geçen, asıl erdemlerin altında yer alan alt erdemlerin listesi şöyledir:

Hikmet erdeminin altında yer alan erdemler yedidir.[352]

1. Zeka
2. Sür'at-i fehm (çabuk anlama)
3. Safây-ı zihin (zihin açıklığı)
4. Suhûlet-i teallüm (kolay öğrenme)
5. Hüsn-i teakkul (iyi düşünme)
6. Tahaffuz (ezberleme)
7. Tezekkür (hatırlama)

---

344 A.A., I, 57-63; krş. Tûsî, a.g.e., s.112-117; *Ethics*, s. 82-85.
345 A.A., I, 60,63.
346 A.A., I, 60.
347 A.A., I, 59.
348 A.A., I, 59-60; Devvâni, *Celâlî*, s. 64-65; H. Anay, *Devvânî*, s. 291.
349 Devvâni, *Celâlî*, s. 73-75; H. Anay, *Devvânî*, s.291-292; krş, Tûsî, a.g.e., s. 116; *Ethics*, s. 84-85.
350 Kınalızâde, a.g.e., I, 58.
351 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 27-38, ç. 25-30.
352 A.A., I, 57; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 27-28, ç. 25-26; Tûsî, a.g.e., s. 122; *Ethics*, s. 82; Devvânî, a.g.e., s. 59-61; Gülşenî, a.g.e., s. 26-27.

Şecâat fazileti on bir çeşittir.[353]

1. Kibr-u nefs (olgun nefs)
2. Necdet (olayları cesur karşılama)
3. Ulûvv-i himme (yüksek gayret)
4. Sebat
5. Hilm (yumuşak huyluluk)
6. Sükûn (ölçülü olmak)
7. Şahâmet (yüreklilik)
8. Tahammül (dayanıklılık, katlanmak)
9. Tevâzu
10. Hamiyyet (onur duygusu)
11. Rikkat (yufka yüreklilik)

İffet faziletinin çeşitleri on ikidir.[354]

1. Haya
2. Rıfk (merhamet etmek)
3. Hüdâ (nefsin güzel ahlâkla donanmaya rağbet etmesi)
4. Müsâlemet (uyumlu ve geçimli olmak)
5. Deat (arzuları dizginlemek)
6. Sabır
    a) sabır ani'l-ma'siye, (kötülük sebeplerine karşı dirençli olmak)
    b) sabr alâ masâib ve belâyâd (musibet ve belalara sabır)
7. Kanâat
8. Vakâr
9. Vera' (güzel fiilleri gerekli görüp devam etmek ve kötülüklerden kaçınmak)
10. İntizâm
11. Hürriyet (güzel yollardan mal kazanma ve iyi amaçlar için harcama iradesi)
12. Sehâvet (cömertlik)
    a) Kerem,

---

353 A.A., I,.57-59; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 30-31 ç. 27-28; Tûsî, a.g.e., s. 112-113; *Ethics*, s. 82-83; Devvânî, a.g.e., s. 61-63; Gülşenî, a.g.e., s.27-29.

354 A.A., I,.59-61; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 28-29 ç. 26-27; Tûsî, a.g.e., s. 113-115, 113; *Ethics*, s. 83-84; Devvânî, a.g.e., s. 64-68; Gülşenî, a.g.e., s.29-31.

b) İsâr (başkasını kendisine tercih etme, diğergamlık)

c) Af

d) Mürüvvet(mertlik, yüksek insanlık)

e) Neyl (arkadaşlara yardım etmek)

f) Muvâsât (yakınlarıyla nimetlerde yardımlaşma)

g) Semâhat (verilmesi gerekmeyenleri iyi niyetle vermek)

h) Müsâmahat, (başkasının faydalanması için kendinden fedakarlık etmek)

Kınalızâde Tûsî'ye uyarak sehânın altında yer alan bu sekiz erdeme de yer vererek bunlar hakkında tek tek açıklama yapar.[355]

Adaletin erdeminin altında olan fazilet çeşitleri on ikidir.[356]

1. Sadâkat
2. Ülfet (uzlaşma, kaynaşma)
3. vefâ
4. şefkat
5. Sıla-ı rahim (yakınlarıyla ilgilenmek)
6. Mükâfât (iyiliğe fazlasıyla karşılık vermek)
7. Hüsn-i şirket (müşterek işlerde insaf ve itidal üzerine davranmak)
8. Hüsn-i kadâ (herkese karşı dürüst davranmak)
9. Teveddüd (yakın ve dostlarının sevgisini kazanmak)
10. Teslîm (her şeyi ile ilâhî iradeye dayanmak)
11. Tevekkül
12-İbâdet

Kınalızâde bu erdemlerin yanında erdemlerin bazısının diğer bazısı ile toplanmasından, birleşmesinden ve düzenlenmesinden, başka bir erdemin meydana geldiğini ve bu birleşik erdeme yardımcı isimler verildiğini, bazısının ise isimsiz olduğunu açıklar.[357]

---

355 A.A., I, 60-61; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 32-38; ç.29-30; Tûsî, a.g.e., s. 115-117; *Ethics*, s. 84-85; Devvânî, a.g.e., s.68-77; Gülşenî, a.g.e., s.31-33.

356 A.A., I,.61-63.

357 A.A., I, 63.

Kınalızâde'ye göre alt erdemler listesinde bir takım tartışmalı konular vardır. O buna zeka ve sür'at-i fehm'i örnek gösterir. Bunlar hikmetin kısımlarından sayılmıştır. Ancak ona göre bunların hikmetin illet ve sebebi olduğu, hikmetin kendisi olmadığı açıktır. Çünkü hikmet akıl kuvvetinin itidal sınırında tutulması, bu sınırda düzenlenmesi olup ifrat ve tefrit olmamasına denir. Bu durumda zeka ve sür'at-i fehm hikmetin kısımlarından olamaz. Kınalızâde bu durumun diğer fazilet çeşitlerine de kıyaslanarak uygulanabileceğini belirtir.[358]

B-Rezîletler

Kınalızâde erdemlerden yola çıkarak rezîletleri açıklar, bunun dışında ayrı bir rezîlet tarifi vermez. Onun bu yaklaşımı aslında kendisinden önceki ahlâk düşünürlerinin yaklaşımı olup kendisine ulaşan gelenekten ileri derecede etkilenmiş bir kişi olarak bu görüşlere fazlaca bir ekleme yapmamıştır. Nitekim onda da iki çeşit rezalet kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri tanesi rezîletlerin erdemlerin zıddı olması, diğeri itidal olan orta derecenin erdem, bunun ifrat ve tefritinin rezîlet olmasıdır. Ancak düşünürümüz bu ikisini ustalıkla birleştirmeyi başarmıştır[359].

Kınalızâde'nin verdiği ilk tanıma göre reziletler, erdemlerin zıttıdır. İbn Miskeveyh,[360] Tûsî[361], Devvânî[362] de de yer alan bu tanımın izleri Stoa ahlâkına kadar götürülür. Stoacılar her erdem için sadece bir reziletin olduğunu düşünürler.[363] Kınalızâde'ye göre erdemler dört tane olduğuna göre bunların zıddı olan rezîletler de dörttür. Bunlar:[364]

1. hikmetin zıddı olan cehalet
2. şecâatın zıddı olan cübün (korkaklık)
3. iffetin zıddı olan fücûr (iffetsizlik)
4. adaletin zıddı olan cevr (zulüm)

358 A.A., I,.63.
359 A.A., I, 63.
360 İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 24-25, ç. 23-24.
361 Tûsî, a.g.e., s.117; *Ethics*, s. 85.
362 Devvânî, a.g.e., s. 87-88, 92.
363 A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 84; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.107, 116-117; Sahakıan, *Felsefe Tarihi*, ç. A. Yardımlı, s. 39-40; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 67.
364 A.A., I, 63.

Kınalızâde her erdemin zıddı olduğunu kabul etmekle beraber, etraflı bir araştırmadan sonra "her bir faziletin sonsuz sayıda zıddının olması gerekir" düşüncesinin açıkça ortaya çıkacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre erdem asla fazlalık ve eksiklik tarafına gidilmeyen gerçek orta ve itidaldir. "*Pes bu hadd-i itidâlden bir tarafa mâyil olan nice mertebe ile olmak mümkün ve mutesavver.*"[365] ifadesiyle stoanın zıtlığa dayanan rezilet anlayışından diğer rezilet tanımına geçer. Kınalızâde ve seleflerinde gördüğümüz bu ikinci rezilet tanımı ortanın erdem, fazlalık ve eksiklik şeklindeki her iki tarafın ise rezilet olduğu düşüncesine dayanır. Kınalızâde'nin bu konuda verdiği bilgiye göre orta ve itidalin duyulur alemdeki örneği bir dairenin merkezidir. Bu dairenin merkezi gerçek manada orta bir noktadır ve bu dairenin merkezinde iki noktanın gerçek orta olması imkansızdır. Merkezin dışındaki yerlerde bazısı dairenin içinde bazısı çevresinde sonsuz sayıda başka noktaların olması düşünülebilir. Kınalızâde burada gerçek itidal noktasının bir tane olduğunu ve itidalin dışında başka bir noktanın olmasının düşünülemeyeceğini ifade ederek buna başka bir örnek verir. Bir noktadan diğer noktaya ulaşan doğru çizginin birden başka olması mümkün değildir. Bu çizgi o iki noktanın arasında düşünülen en kısa çizgidir. Halbuki o iki nokta arasında sayısız eğri çizgi olabilir. Kınalızâde bu açıklamalar sonucunda itidalin bir, buna karşılık ifrat ve tefritin sonsuz olmasından hareketle, hak din ve hak yolun bir, dalâletin ise sayısız olduğunu hatırlatır.[366]

Önceki ahlâk düşünürleri gibi Kınalızâde'ye göre de erdem itidal ve orta, rezilette itidalin dışındaki her iki taraftır. Buna göre her erdeme karşı iki rezilet, dört çeşit erdem olduğuna göre (Kınalızâde önceki üç çeşit erdem düşüncesine karşılık burada dört çeşit erdem kabul etmiş görünmektedir) sekiz çeşit de rezilet bulunur.[367] Bu durumda dört erdeme karşılık hem dört hem de sekiz reziletten söz etmiş oluruz. Kınalızâde bu iki rezâlet tanımı arasında var gibi görünen çelişkiyi halletmeye ve bu iki tanımı birleştirmeye çalışır. O bunun için nefsin hastalıklarını açıklarken Hoca Tûsî'den alıntı yapar. Tûsî'ye göre rezîletlerin faziletlerin zıddı olmaması gerekir. Bir şeyin zıddı bir olur, iki olmaz. Çünkü zıt zıdda en yüksek (kemal) derecede uzak ve zıt olmalıdır. Bu kemal derecesindeki uzaklık iki şey ile bir şey arasında olmaz. Mesela siyahın zıddı

365 A.A., I, 63.
366 A.A., I, 63.
367 A.A., I, 66.

ancak beyazdır, zira kemal derecede uzaklık ancak bunlar arasında bulunur. Yeşil ve kırmızı siyahın zıddı değildir, çünkü aralarında kemal derecesinde uzaklık yoktur. Bu durumda faziletin ifrat ve tefrit olan iki tarafı fazilete zıt olmaz. Fakat ifrat rezileti tefrit reziletine zıt olabilir. Mesela yiğitlik kemal derecesinde uzaklık olmadığı için korkaklık ve atılganlığa zıt değildir. Fakat atılganlık korkaklığa zıt olur, zira aralarında kemal derecesinde uzaklık vardır. Kınalızâde'nin Tûsî'den aktardığını belirttiği bu kısım Tûsî'de böylesine örneklerle ayrıntılı olarak yer almamaktadır.[368] Ancak onun buradaki açıklamaları İbn Miskeveyh'in bu konudaki düşüncelerini yansıtmakta ve Tûsî'de yer almayan siyah-beyaz örneği İbn Miskeveyh'de geçmektedir.[369] Buradan yola çıkarak Kınalızâde'nin İbn Miskeveyh'den de faydalandığını, İbn Miskeveyh ile Tûsî'nin görüşlerini kendi düşünceleri doğrultusunda yorumlayıp çelişkili gibi görünen bu kısmı halletmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Kınalızâde'nin buradaki açıklamalarının bir diğer dikkat çekici ve önemli yanı ise onun İbn Miskeveyh'den Tûsî aracığı olmadan yaralandığına işaret etmesidir.

Kınalızâde nazarî hikmetin ve ma'kûlatın kaidelerini bilen kişilerin zıddı tezdâd-ı hakîkî (gerçek zıtlık) ve tezdâd-ı meşhûrî (zıt olarak bilinen kumî zıtlık) olmak üzere ikiye ayrıldığını da bilebilecekleri iddia eder. Tezdâd-ı hakîkîde şart olan en ileri derecede uzaklık tezdâd-ı meşhûrî'de şart değildir. Kınalızâde'ye göre siyahla beyaz arasında kemal derecesinde uzaklık olduğu için hakiki zıtlık vardır. Siyah ile kırmızı ve yeşil arasında kemal derecesinde değil kumî bir uzaklık olduğu için bu da meşhûrî zıtlıktır. Bu arada bilginimiz bazı âlimlerin tezdad-ı meşhûrî için "tebâyün" terimini kullandıklarını belirtir. Kınalızâde "*Gûyâ Hoca (N. Tûsî) bu ıstılaha meyl idib tezdâd-ı hakîkî'ye hasr idib fadâil ile rezâil arasında bi'l-külliye tezdâdı nefy eyledi. Ama tezdâd-ı meşhûrî itibâr eylesek rezâil ile fadâil arasında tezdâd bulunur.*" sözleriyle fazilet ile rezîlet arasındaki zıtlığın gerçek bir zıtlık olmadığını, dolayısıyla rezîletlerin faziletlerin zıddı olması ile bunun ifrat ve tefriti olması arasındaki gerçekte bir fark ve çelişki bulunmadığını ispatlamaya çalışır.[370] O bu düşüncesi ile -belki de kendisi farkında olmadan-[371] aynı zamanda itidalin tek olmasına karşın reziletlerin sonsuz sayıda olması düşüncesine de açıklık getirmiş olur. Çünkü Kınalızâde'nin yukarıdaki

---

368 A.A., I, 105; krş, Tûsî, a.g.e., s. 167-168; *Ethics*, s. 122-123.
369 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.201-202, ç.170-171.
370 A.A., I, 105.

ifadelerine göre rezîletler aralarında kemal derecede uzaklık bulunmayan faziletlere (tezdâd-ı meşhûrî açısından) zıt olurlar. Bu durumda da gerçekte sadece ifrat ve tefrit yönünde iki tane değil her iki yönde de sonsuz sayıda zıtlık söz konusu olabilir. Bu sebeple birbiri ile çelişiyor gibi görünen reziletlerin hem sekiz tane hem de sonsuz sayıda olma fikri de bizim için çözümlenmiş olur. Dolayısıyla burada verilen rezîletler sonsuz sayıdaki rezîletlerden sadece bir kaçıdır. Bu örnek rezîletler sayesinde diğerleri hakkında bir fikir sahibi olunabilir.

Kınalızâde ve seleflerinde gördüğümüz bu ikinci rezilet tanımının kaynağı Eflatun'un fazilet ve rezilet görüşleri ile Aristoteles'in orta-itidal ve ifrat-tefrit ile ilgili görüşleridir.[372] İkinci nefs tanımına göre erdemler ortadır. Bunun fazlalık ve eksiklik yönündeki her iki tarafı da rezîlettir. Dört temel erdem olduğuna göre buna uygun sekiz temel rezîletler şunlardır:

Hikmet erdemi ortadır.[373]

1. İfratı, cerbeze (kurnazlık ve hilekârlık) ve sefehtir. (akıl yeteneğinin hoyrat ve saldırgan bir tavırla kullanılması) cerbeze akıl kuvvetinin layık olmayan yerlere, uygun olmayan işlerde kullanılması ve harcanmasıdır. Hileli yerlerde, hileye, iftiraya, yalana boş sözlere âlet olmak gibi. Cerbeze, kuvvet-i ameliye-i âkilede (aklın amelî gücü) ve ifrat tarafında olur, buna karşılık kuvvet-i âkile-i ilmiyyenin (aklın bilgi gücü) ifratı cerbeze ve sefeh sayılmaz; çünkü ilâhî, tabîî ve riyâzî ilimlerde hakikatler ne kadar ileri derecede kavranırsa onu kavrayan aklın değeri de o kadar artar.

2. Tefriti, belâdettir.(ahmaklık) Akıl kuvvetinin atıl kalması bilgi ve uygulama yönünde işletilip kullanılmaması sebebiyle hakikatleri ve nazarî hikmetin inceliklerini anlama görevini yapamaması durumunda verilen isimdir. Bunun sonucunda hakîkî bilgi ve iyi seçip ayırma kabiliyeti mümkün olmaz.

---

371 çünkü Kınalızâde bu konuda bir açıklama yapmamıştır.

372 Aristoteles, *N.Ethics*, ç. Saffet Babür, II-1106b-10-35, 1107a-5,25, V-1129b-25, 1130a-5-10,1133b-30, 1134a-5; *İlmu'l-Ahlâk*, ç. A. Lutfi es-Seyyid, II, 6.5,8-16, 19, V,1.15,19, 5.14-16; Aristoteles'de eksiklik, fazlalık, orta ve Stoa'nın görüşleri ile kıyaslamak için bkz. A. Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 174-175; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.107, 116-117; Sahakıan, *Felsefe Tarihi*, s. 39.

373 A.A., I, 66; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 35, ç. 32; Tûsî, a.g.e., s. 120; *Ethics*, s. 87; Devvânî, a.g.e., s. 92-94.

Yiğitlik erdemi ortadır.[374]

1. İfratı, tehevvürdür (atılganlık). Akl-ı selim sahibi kişilerin uygun görmediği işlere atılmak ve kendisine emanet olarak verilen bedenine boş yere zarar vermektir.

2. Tefriti, cübündür (korkaklık). Aklın korkmayı uygun bulmadığı yerlerde gereksiz yere korku ve hela' (Sabırsızlık ve telaş gösterme) göstermektir.

İffet erdemi ortadır.[375]

1. İfratı, fücûr (Günahkarlık, kural tanımama) ve şerehdir (haz düşkünlüğü) Geçici isteklere ulaşma ve hissi lezzetleri kullanmada itidal sınırını aşıp şer'an ve aklen caiz olmayan aşırılıklara sağmaktır.

2. Tefriti, humûddur (şehvet azlığı). Şeriat ve aklın mubah sayıp ruhsat verdiği lezzetler ve arzulardan tamamen yüz çevirip ya beden ve bedensel güçlerin zarar görmesine ya da neslin kesilmesi ve sona ermesine sebep olan bir rezîlettir.

Adalet erdemi ortadır.[376]

1. İfratı, zulümdür. Başkasının hakkına şeran caiz olmadığı halde tecavüz edip ırz, mal ve nefsine zarar vermektir.

2. Tefriti, inzilâmdır (zulme boyun eğmek). Bu reziletin bulunduğu insan başkasının kendisine karşı yaptığı her zulüm ve tecavüze boyun eğip benliğinin aşınması ve şerefinin silinmesi sebebiyle bu sefilliği alışkanlık haline getirmiş olur.

Bu reziletleri tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

---

374 A.A., I, 66; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 35, ç. 32; Tûsî, a.g.e., s. 120; *Ethics*, s. 87; Devvânî, a.g.e., s. 92-94.

375 A.A., I, 66-67; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.36, ç.33; Tûsî, a.g.e., s. 119-120; *Ethics*, s .87; Devvânî, a.g.e., s. 92-94.

376 A.A., I, 67, krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.37, ç. 33-34; Tûsî, a.g.e., s. 120; *Ethics, s*. 87; Devvânî, a.g.e., s. 92-94.

Erdemler ve Bunların İki Tarafında Yer Alan Reziletler Tablosu

İFRATI	İTİDALİ	TEFRİTİ
cerbeze ve sefeh (kurnazlık ve sefihlik)	HİKMET	belâdet (ahmaklık)
tehevvür (atılganlık)	ŞECÂAT	cübün (korkaklık)
fücûr ve şereh (günahkarlık ve haz düşükünlüğü)	İFFET	humûd (şehvet azlığı)
zulüm	ADALET	inzilâm (zulme katlanma)

Kınalızâde bazılarına göre adaletin her iki tarafının da cevr olduğunu belirterek yukarıda verdiği zulüm ve inzılâm tanımının tam tersini "*birisi ki zulümdür nefse cevrdir ve inzılâm âhara (başkasına) cevrdir*" sözleriyle dile getirir. Ona göre hangisinin zulüm, hangisinin inzılâm olduğu karışmış görünmekle beraber Kınalızâde adaletin bütün kemalleri toplaması gibi zulmün de zıtları, muhalifleri topladığını belirterek adaletin zıddı olan zulüm konusundaki görüşlerini toparlar.[377] Kınalızâde'nin adalet konusundaki bir uyarısı da, kişinin başkasına zulüm ve haksızlık yapmamakla birlikte kendi nefsine karşı her türlü kötülüğü revâ görmesi, ibadetlerini terk etmesi ve bu davranışlarının sadece kendisini ilgilendirdiğini, bu sebeple de zulüm sayılmayacağını ileri sürmesidir. Halbuki bu açık bir hatadır. İnsanın ister başkasına ister kendisine karşı olsun, kural olarak şeriat tarafından haram kılınan şeyler yapması zulümdür.[378]

377 A.A., I, 67.
378 A.A., I, 67.

Kınalızâde'nin biri faziletin zıddı, diğeri faziletin (itidalin) ifrat ve tefriti olan bu iki rezilet tanımı İbn Miskeveyh[379], Tûsî[380], Devvânî[381] gibi selefleri ile çağdaşı Gülşenî[382] de aynıdır. İbn Miskeveyh temel erdemlerden sapmalar olan rezillikleri belirttikten sonra sadece bazı alt erdemlerden eksiklik ve fazlalık şeklindeki sapmalar olan reziletleri zikrederek bunları kısa kısa cümle ile açıklar.[383] Tûsî de asıl erdemlerin ilgili gücünün ifrat ve tefriti olan rezilliklerini verir. Alt erdemlerden ise sadece hikmet erdemiyle ilgili gücün ifrat ve tefritinden kaynaklanan reziletleri verir.[384] Devvânî, İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin bu konudaki görüşlerini fazla bir şey katmadan tekrar eder, ancak o hikmetin alt erdemlerinin eksiklik ve fazlalığından kaynaklanan reziletlerden bahsetmez.[385] Gülşenî ise sadece eksiklik ve fazlalığın isimlerini anıp, reziletler hakkında bilgi vermez, sadece hikmetin alt erdemlerinin alt reziletlerini vermekle yetinir.[386]

Kınalızâde reziletler konusunda Tûsî'yi takip etmiş ve hemen hemen aynı ifadeleri nakletmekle birlikte sadece bununla yetinmeyip kendi görüşlerini de ortaya koymuş, ayrıca açıklamalarını neredeyse her rezilet ile ilgili manzumelerle zenginleştirmiştir. Bunlar onun şair ruhunu ve -çağdaşı Gülşenî'nin de erdemleri ve alt erdemleri manzum şeklinde sıralayıp açıkladığını hatırlarsak- dönemin telif anlayışını da yansıtmaktadır.

Kınalızâde'nin zulüm yapma ve zulüm görmekle ilgili "*zulüm galiba mal ve mülk sahibi zenginden, inzilâm fakirden çıkar, adalete riayet eden galiba fakirlik ve zenginlikte orta derecededir.*"sözlerinde İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin geçimini sağlamak, mal kazanmak ve zenginlikle alakalı adalet hakkındaki geleneksel görüşlerini hatırlatmakta ve onların düşüncelerine bir yaklaşım hissedilmektedir.[387]

Kınalızâde adalet hakkındaki "*bazıları adaletin iki tarafı dahi cevrdir dirler*" sözlerinde yer alan bazılarından kimleri kastettiğini açıklamamıştır. Bu Gazzâlî'nin

---

379 İbn Miskeveyh, *Tehzib*, a.g.e., s. 24, ç. 30-31.
380 Tûsî, a.g.e, s. 117-119; *Ethics*, s. 85-87.
381 Devvânî, a.g.e., s. 87-88, 92.
382 Gülşenî, a.g.e., s. 36.
383 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 35-37, ç .32-34.
384 Tûsî, a.g.e., s. 119-121; *Ethics*, 87-88.
385 Devvânî, .a.g.e., s .92-94; H. Anay, a.g.e., s. 308-309.
386 Gülşenî, a.g.e., s. 36-37.
387 krş, A.A., I, 67; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 37, ç. 33-34; Tûsî, a.g.e., s. 120; *Ethics*, s. 87.

adalet hakkındaki düşüncelerini hatırlatmakla beraber[388] onun asıl kaynakları olan İbn Miskeveyh ve Tûsî'de göremedik. Ancak Kınalızâde'nin burada ortaya koyup İbn Miskeveyh ve Tûsî'de yer almayan görüşlerin bizzat kendisine ait olduğunu düşünmek de hatalıdır. Çünkü onun bu konudaki yaklaşım ve ifadelerinin benzerlerini, adını anmamasına rağmen, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* isimli kitabında da buluruz. Hatta Hoca Abdullah Ensârî'nin ismi, bu konudaki sözleri ve konu ile alakalı beyit küçük bir farkla (Devvânî'de "şeriat" Kınalızâde'de "tarikat" olarak)[389] aynen yer alır.[390]

Kınalızâde daha önce de belirttiğimiz gibi Tûsî'yi takip ederek hikmet erdeminin altındaki erdemler ile diğer bazı erdemlerin ifrat ve tefritlerini verir. Böylece burada anlatılmayan diğer erdemlerin bunlarla kıyaslanarak reziletlerinin anlaşılabileceği düşüncesindedir. O bunları Türkçe açıklamasına rağmen önceden yaptığı gibi Türkçe isimler vermez.[391] Kınalızâde'nin Tûsî'nin açıklamalarına uygun olarak verdiği tasnifte hikmetin altındaki faziletlerle ifrat ve tefritleri şunlardır:[392]

1. Zeka erdem olan orta derecedir. Fazlalığı hubs (kötülük), eksikliği belâdettir. Belâdetten yaratılıştan değil, kötü tercih ve vakti boşa harcamaktan doğar. Bu hal ilim öğrenmekle ve çalışmakla giderilebilir. Buna karşılık fıtrî zeka ve akıl gücü uzun zaman terkedip kullanmama sebebiyle de söner ve kaybolur.

2. Sür'at-i fehm itidal olan ortadır. İfratı, hükümleri tam anlamadan çarçabuk hareket edildiği için hatalı hükme düşmeye sebep olan sürat-i tehayyyül, tefriti gereğinden fazla bat'u-fehm (anlayış yavaşlığı) ve taahhür-i idraktir (geç kavrama).

3. Safây-ı zihin ortadır. Bunun ifratı gereğinden fazla olarak parıldamak ve alevlenmektir, istenilen şeylerin tespitine engel olur. Tefriti zulmettir ve nefiste meydana gelen şeylerin ortaya çıkmasında, gecikmeye sebep olur.

---

388 Gazzâlî; *İhyâ,* III, 88-89, ç. III, 127-128; *Mizânü'l-amel,* s. 55, 59; bu konudaki çeşitli görüşler için bkz. M. Çağrıcı, "Adalet", *DİA*, I, 342-343.

389 Kınalızâde ve Devvânî'nin tarikat ve şeriata bakışını gösteriyor.

390 A.A., I, 67; krş, Devvânî, .a.g.e., s. 94.

391 A.A., I, 68-69.

392 A.A., I, 68.

4. Sühûlet-i taallüm ortadır. İfratı öğrenmede aşırı sürat ve gayret göstermedir. Bu öğrenilmesi gerekli bilgileri tespit etmeye, zihne iyice yerleştirmeye imkan vermez. Tefriti taassub olup bu öğrenmede güçlük doğurur.

5. Hüsn-i taakkul ortadır. İfratı aklı ve fikri gerekli ve layık olmayan yerlere sarfetmek; tefriti, zihnin istenileni akletmekte kusurlu olmasıdır.

6. Tahaffuz (ezberleme) ortadır. İfratı gerekli ve iyi olmayan şeyleri ezberlemek, tefriti bellenilmesi gerekli olan bilgilere karşı tembellik gösterip faydalı şeyleri tesbitten uzaklaşmaktır.

7. Tezekkür ortadır. İfratı bellenilen bilgileri gerekli olmayan yerlerde söyleyerek boşuna vakit kaybetmek ve beden azalarını lüzumsuz yere yormak, tefriti gözetilmesi, söylenilmesi gerekli ve iyi olan şeyleri terketmek, ihmal edip ve kullanmamak sonucunda unutmaktır.

Kınalızâde yukarıdakilere ilaveten bazı meşhur erdemler ile onların eksiklik ve fazlalıklarını da diğerleriyle kıyas yapılabilmesi için verir. Bu reziletler İbn Miskeveyh ve Tûsî'de de yer almakla birlikte Kınalızâde daha çok Tûsî'nin metodunu takip eder.[393] Bunlardan: [394]

8. Haya orta, vakahât onun fazlalığı, huruk tefritidir.
9. Seha (cömertlik) orta, fazlalığı israf, eksikliği buhldür.
10. Tevazu orta, tekebbür fazlalık, tezellül eksikliğidir.

Kınalızâde bazı rezilet ve erdemlerin muayyen bir ismi olduğunu, bazı reziletlerin belirli bir ismi olmamasına rağmen mana ve maksat anlaşılınca gayenin gerçekleştiğini dile getirir.[395]

C. Erdeme Benzeyen Rezîletler ve Erdemlerin Fazlalığının Rezîlete Dönüşmesi

Kınalızâde gerçek itidal olan erdemi, yani orta dereceyi, ifrat ve tefrite gitmeden tespit etmenin zorluğunun farkındadır. O İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'den gelen bir

---

393 A.A., I, 69; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 36, ç. 33; Tûsî, a.g.e., s. 121; *Ethics*, s. 88.
394 A.A., I, 69.
395 A.A., I, 69.

geleneğe uyarak[396] bazı erdemlere erdem olmaları sebebiyle, aşırı yönelmenin insanları rezilete sürükleyebileceği uyarısında bulunur. Kınalızâde'ye göre bunun sebebi erdem olan şeyin var olan bir işe bağlanmasıdır. "Varlık iyi, yokluk kötüdür" şeklindeki kategorik hükümlerden dolayı fazlalık fark edilmeyip rezilet olduğunu anlamak güçleşir. Halbuki var olan iş gereğinden, itidal olan orta dereceden fazla olursa erdem rezilete dönüşür. Buna karşılık eksikliğin rezilet oluşu yokluğun varlıktan farkının açık olması gibi gayet açıktır ve fazlalığın rezilet olduğunun anlaşılmasındaki güçlük burada yoktur.[397] Kınalızâde buna yiğitlik ve cömertliği örnek verir. Ona göre cömertlik ve yiğitlik var olan bir işe dayanır ve bunların tehevvür ve israf olan fazlalıkları erdem zannedilir. Nitekim amelî hikmeti bilmeyen çoğu insan israf etmeyi cömertlik, saldırganlığı yiğitliğin en son derecesi olarak gösterirler. Buna karşılık korkaklık ve cimriliğin hiçbir derecesi erdem olarak kabul edilmez.[398]

Kınalızâde'ye göre eğer erdem var olmayan bir işe bağlanırsa tam tersi olup fazlalığı açıkça anlaşılırken eksikliğini erdemden ayırmak güçleşir. Buna Kınalızâde en açık örnek olarak alçakgönüllülüğü verir. Tevâzu kibirin yok olmasıyla erdem olur. Bu erdemin tefriti olan tezellülü tevâzudan ayırmak güçtür. Hatta bazı insanların kibrin yokluğu fazla olduğu ve bu fazlalılığı erdem zannettikleri için tevâzuu zilletten ayıramadıklarını belirtir.[399] Bu sebeple Kınalızâde'ye göre ahlâk ilmini bilen kimselere düşen görev ahlâkın inceliklerini, amellerin ayıplarını gizlemesini bilmek, erdemi rezilеtten fark etmekteki incelikleri anlamak, bir kimsenin erdeminden bahseden menkıbelerin kusurlarını teşhis etmekte kılı kırk yarmaktır.[400]

Kınalızâde erdemlerin rezilete dönüşmesi ve erdeme benzemesine rağmen gerçekte rezilet olan huylar hakkında yukarıdaki kısa örneklerle yetinmez. Geleneğe uyarak[401] erdeme benzeyen fakat gerçekte rezilet olan huyların ayrılması için tek tek her erdemi ve onlara benzemekle beraber fazlalık ve eksikliğinden dolayı rezilete dönüşen huyları açıklar.

---

396 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.117-124,141-142, ç. 97-103,117-118; Tûsî, a.g.e., s. 121-130; *Ethics*, s. 88-95; Devvânî, a.g.e., s. 77-86; Gülşenî, s. 37-40.

397 A.A., I, 69.

398 A.A., I, 69.

399 A.A., I, 69; krş, Tûsî, a.g.e., s.121-122; *Ethics*, s. 88.

400 A.A., I, 70.

401 A.A., I, 70-75; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 117-124,141-142, ç. 97-103,117-118; Tûsî, a.g.e., s. 122-130; *Ethics*, s. 89-95; Devvânî, a.g.e., s. 77-86; Gülşenî, s. 37-40.

1. Hikmet Erdemine Benzeyen Rezîletler[402]

Kınalızâde'ye göre aklî ilimlerin prensiplerini insanlardan duyarak öğrenen bazı insanların bunlarla bazı boş, ehemmiyetsiz tartışmalara, ilmi mevzulara girmesi ve topluluk içinde bunları tekrar etmeleri -bilgisiz ve cahil kişiler bu insanların konuşmalara bakarak onların zeka ve bilgilerine hayranlık duysalar bile- hikmet değildir. O bu kişileri, muhtemelen gerçek ilmin bir meselesinin dahi hakikatine ulaşamamış, insanların kalplerine güven vermekten uzak kişiler olarak görür ve alimlerin görüşleri konusunda insanları şüpheye düşürdükleri, bilgilerin anlamlarını süslü sözlerle bozdukları için tenkit eder. Hatta bunların sözleri ile alimlerin sözleri arasında karşılaştırma yaparken bunların sözlerini insanın konuşmasını taklit ederek şarkı söyleyen papağana benzetir

Kınalızâde hikmet erdeminin manevî bir gerçeklik olduğunu ve eseriyle neticelerinin duyulardan gizli olduğunu belirtir. Bu sebeple insanların çoğu hikmeti ve hakimi temyizden acizdir. Kınalızâde kendi dönemindeki hikmet sahibi gibi görünen ilim ve ders ortaklarını -ki bunlar medrese uleması ve ilmiye sınıfı olmalıdır- bu gruba örnek gösterir. Bunların çoğunlukla kemal ve fazilet elbisesinden soyunup cehalet ve rezilete büründüklerini, hikmete sahip olmadıkları ve gayretleri bunu elde etmeye kadir olmadığı halde hikmet ehli gibi giyinip kuşanarak yüksek makamlara ulaştıklarını belirtir; bu durumu hem eleştirir hem de şikayet eder. Kınalızâde'nin dönemindeki medrese ulemaları hakkında Lütfî Paşa'nın[403] sözleri ve diğer tenkitler hatırlanırsa onun bu eleştiri ve şikayetlerinde ne derece haklı olduğu ortaya çıkar.

2. İffet Erdemine Benzeyen Rezîletler[404]

Kınalızâde bu rezîletlere ihlas sahiplerinin kıyafetine bürünüp çirkin amellerle zahitlerin mertebelerinde görünmek isteyen kimselerin yaptıklarını örnek verir. Bu kişiler nefsin isteklerinden ve tabii lezzetlerden kaçınarak temizlik ve zühd ile meşhur olup, halk arasında velâyet ve kerâmetle anılırlar. Onların bu fiillerinin amacı ise emirlerin, sultan ve vezirlerin, hakanların, hocaların, sermaye sahiplerinin yanında sözü

---

402 A.A., I, 70; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.117-124,141-142, ç. 97-103,117-118; Tûsî, a.g.e., s. 122-123; *Ethics*, s. 89; Devvânî, a.g.e., s. 77-79; Gülşenî, a.g.e, s.37.

403 Lütfî Paşa, *Âsafnâme*, s. 15.

404 A.A., I, 71, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.117, ç. 97; Tûsî, a.g.e., s.123-124; *Ethics*, s .89-90;

geçerli, itibar sahibi, şefâatı makbul bir kişi olup bunlar sayesinde malının çoğalmasını sağlamaktır. Bu kişilerin bedenleri zayıf da olsa nefsi emmâreleri halk itibarından, el öpülmesinden semiz ve etlidir. Ancak böyleleri insanlar yanında güvenilir ve emin olsalar da Allah katında kaybetmiş ve haindirler.

Bazı kişiler köylülerin yediği türden kaba gıdaya alışıp lezzetli yemekten yemezler. Bazıları da mallarını çoğaltmak için ucuz gıdayı tercih eder ve azla yetinirler. Bununla zühd ve zahitlik taslayıp kanaatkar ve afîf olduklarını ima ederler. Bunların yaptıkları da iffet erdemi değildir.

Kınalızâde görüldüğü gibi iffet erdemine benzeyen işler yapan kişilere örnek olarak genellikle sufi ve tasavvuf erbabı kisvesine bürünenleri gösterir. Tasavvuf ve tarikatlere karşı olmamasına rağmen[405] bu örneklere başvurması onun gerçeği sahtesinden ayırma gayreti olarak yorumlanmalıdır. Bunda, Kınalızâde döneminde sufi ve tasavvuf ehlinin padişah ve toplumun diğer kesimlerinde gördüğü saygı dolayısıyla[406] bu kisveye bürünüp menfaat sağlama girişimlerinin büyük bir rolü olsa gerektir. Nitekim Tûsî ve Devvânî iffete benzeyen başka örneklere yer verilirken Kınalızâde'nin bu konudaki örneklerini dönemindeki tasavvuf ehli ile ilişkilendirmeyi tercih etmesi bu düşüncemizi haklı çıkarmaktadır.[407]

3. Cömertlik Erdemine Benzeyen Rezîletler[408]

Kınalızâde, malın azalması derdine düşmemiş, kendisi ve ailesinin güçlenmesi için acı çekmemiş kişilerle mülkünden çok mal yiyen mirasçı veya bayağı, işlerden çok kazanç sağlamış kişilerin yaptıklarını bu konuya örnek gösterir. Ona göre böyle gerekmeyen, aklen ve naklen güzel görülmeyen yerlere harcamak -her ne kadar bazı akıllılar bu kişileri cömert saysalar da- cömertlik değildir. Kınalızâde nice kimsenin malsız kalınca kemalini kaybettiğine, nice kimsenin fakirlik mihneti ile küfre gittiğine

---

Devvânî, a.g.e., s.79; Gülşenî, a.g.e., s.38.

405 Kınalızâde Devvânî'den naklettiği manzumedeki "şeriat" kelimesini "tarikat" olarak değiştirdiğini ve tasavvuf erbabının büyüklerini överek hayatlarından örnekler verdiğini hatırlayınız. Bkz. Devvânî, a.g.e., s. 94.

406 Bu dönemdeki tasavvuf ve tarikatler ile bunlara karşı padişahların tutumu için bkz, Reşat Öngören, *XVI. Yy.Anadolu'da Tarikatler*, s. 191-220 özellikle 203 vd.

407 A.A., I, 71; Tûsî, a.g.e., s. 123-124; *Ethics*, s. 89-90; Devvânî, a.g.e., s. 79.

408 A.A., I, 71-72; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 121-123, ç. 101-102; Tûsî, a.g.e., s. 123-124; *Ethics*, s. 90-91; Devvânî, a.g.e., s. 80-81; Gülşenî, a.g.e., s. 38-39.

dikkat çekerek cömertlik erdemine ulaşmanın güçlüğüne dikkat çeker. Çünkü malı iyi yolda kazanıp toplamak zor, helale sarf edip kanaat dairesinde hareket etmek ise daha zordur. Bu sebeple malı sarfetmekte cömert davranmak övülmüş, israf ise yerilmiştir. Kınalızâde "mal toplamanın yüksek bir dağın üstüne taş çıkarmak gibi zor, fakat harcamanın ağır taşı yüksek dağdan aşağıya yuvarlamak gibi kolaydır. Ağır taşı dağın tepesine çıkarmak için bütün kuvvetini toplamak gerekirken aşağıya indirmek için çocuğun kuvveti bile yeterlidir." manasındaki kaynaklarda benzer ifadelerle filozofların sözü olarak geçen örneği yine filozoflara ait bir örnek olarak verir.[409]

Kınalızâde'ye göre gerçek cömertin mal harcamakta amacı kendisini cimrilikten kurtarıp cömertliği kazanmak ve dünyevi bir maksat ile çirkin bir isteğe bağlı olmamaktır. Onun cömertlik erdem hakkındaki bu sözlerinden, Tûsî ve Devvânî'de olduğu gibi cömertliğin başka bir gaye ile değil, sırf kendisi için (li zâtihâ) istenen bir şey olması düşüncesini çıkaramayız. Selefleri cömertlik erdeminin sırf kendisi için, kendisi güzel bir erdem olduğu için yapıldığını, başka bir amaçla yapmanın öze ait olmayan ikincil, dolaylı bir sebep olduğunu ifade ederler. Ancak Kınalızâde konuyu bu şekilde ifade eden net bir görüş ortaya koyabilmiş değildir. Bu durumu dönemindeki felsefe kültüründen uzaklaşma sebebiyle Kınalızâde'nin konuyu fazla derine girmeden açıklamayı tercih etmesine bağlayabiliriz. Çağdaşı Gülşenî ise bu konuda ayrıntıya girmeyip sadece israf eden kişilerin kimler olacağını belirtmek ve yukarıdaki mal kazanmanın zorluğu ile ilgili örneği vermekle yetinir.[410]

4. Yiğitlik Erdemine Benzeyen Rezîletler[411]

Kınalızâde şu davranışları yiğitliğe benzemesine rağmen yiğitlik olarak kabul etmez.

- Amacı, nefsinin cevherini süsleyip, korkaklıktan uzaklaşmak olmayıp mal toplayıp parasını çoğaltmak, makamında yükselmek veya ayak takımı arasında şöhret kazanmak olanların gösterdikleri cesaret yiğitlik değildir.

---

409 A.A., I, 70; krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.121, ç.101; Tûsî, a.g.e., s. 124, *Ethics*, s. 90-91; Devvânî, s. 80; Gülşenî, s. 39.

410 Gülşenî, a.g.e., s. 38-39.

411 A.A., I, 72-75; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 117-121, ç. 97-100; Tûsî, a.g.e., s. 125-130; *Ethics*, s. 91-92; Devvânî, a.g.e., s. 81-85; Gülşenî, s. 39-40.

- Bazı rezil kişiler haram mal elde etmek için müslümanların yollarını keserler, hayvan sürülerini yağmalayıp evlere hücum ederek çeşitli tehlikelere atılırlar. Bunlardan birisi yakalanıp suale çekilirse, çeşitli eziyetlere tahammül etmek suretiyle arkadaşlarını ele vermemeyi kendisi için fazilet ve hüner hayal eder. Bu da yiğitlik değildir.

- Aslan, kaplan, timsah gibi hayvanların davranışları her ne kadar yiğitlik fiiline benzese de yiğitlik erdemi değildir. Çünkü bu hayvanlar beden kuvvetinin galip gelmesine ve aletlerinin hükümlerine güvenerek atılırlar. Kınalızâde atılganlığı tabii görür. Ancak bunlardaki atılganlık doğru fikrin gereği olan fazilet ve sevabı kazanmak için değildir. Bu bir kimsenin silahları tamam ve görünüşü kuvvetli olup, cüssesi zayıf ve silahsız kimse ile savaşarak onu yenmeyi amaçlaması gibidir ve yiğitliğin şartı ve fazilet üslubu değildir.

- Bazı kişilerin kargaşaya girmek, dağları, denizleri aşmak, yolu olmayan zirvelere çıkmakla kendi nefislerini gereksiz yere tehlikeye atıp helak etmek vb. fiiller yiğitlik gibi görünse de gerçekte onların amaçları kendilerinin yiğitlik olmadığını düşünenlere engel olmak, bahadır ve kahraman olmayışlarını gizleyip "sen şu işi yapamazsın" denilmesine mani olmaktır. Bu tür gösteriş için yapılan davranışlar erdem olan gerçek yiğitlik sayılmaz.

- Savaş veya cesaretin gerektiği bir yerde kaçmak da doğru ve yiğitlik değildir. Kınalızâde kaderci bir anlayışla aklı başında olan herkesin kaçmanın yaşamaya, tahammül ve kararlı olmanın da ölüme sebep olmadığını bilmesi gerektiği kanaatindedir. İnsanın ecel-i müsemmadan takdir edilmiş olan vadeden önce ölmesi veya sona kalması mümkün olmadığına göre, düşünülenlerin aksine kaçmak helak olmaya, sabır ise zafer ve şerefe de sebep olabilir.

Kınalızâde gerçek yiğitliğin atılganlığı ve cesareti aklın yolunda kullanmak, basit arzularından sıyrılıp hayır tarafına yönelmek ve nefsin cevherini cesaretle süsleyip Allah Teala'nın katında kendisini saadet mertebesine yükseltmek isteyenlerin fiilleri olduğunu belirtir. Gerçek yiğitliğe dayanan fiiller doğru akıl ve düşüncenin ortaya koyduğu lüzum üzerine meydana gelir. Yiğitliğin gayesi çirkin bir dünyevi istek olmayıp ruhun cevherinde yiğitlik erdemini gerçekleştirmek ve rezilet olan korkaklıktan uzaklaşmaktır. Bu şekilde bir cesarete sahip olan kimsenin kötü bir işten sakınması, ömrün

bitmesinden, hayatın sona ermesinden daha önemli, güzel bir isim ve iyi bir övgüyü hak edecek şekilde öldürülmek alçakça yaşamaktan daha erdemlidir.

Kınalızâde ganimet elde etmek ve mal çoğaltmak gibi bir takım dünyevi amaçlarla yiğitlik gösterenlerin gerçek yiğitlik erdemine sahip olmadığını ifade etmiştir. Çünkü mal toplamak, ganimete konmak gibi hırslarla hareket eden bu insanların günün birinde bir düşman saldırısı ile yalancı yiğitlikleri ellerinden alınıverir.

5. Adalet Erdemine Benzeyen Reziletler[412]

Kınalızâde gerçek adaleti nefsin kuvvetlerini itidal üzerinde tutmak, yalnızken veya topluluk içindeyken davranışlarını akıl ve şeriatın gereklerine göre düzenlemek olarak açıklar. Zahiri batına, içi dışına uygun olmayan kişi yalnızken topluluk içinde uygun olmayacak davranışlar gösterebilir. Saadet ise insanın içinin dışına uyması, yalnızken de topluluk içinde sergilediği davranışları yapması demek olan şeffaflıktır. Bu, -iffet erdemine benzeyenlerde olduğu gibi- hakiki adaletten nasibini almamış riyakarların halk arasında kendilerini adalet, doğruluk ve ehl-i takva elbisesine bürünmüş kişiler olarak tanıtmasına benzer.

Kınalızâde böylece erdeme benzemekle beraber gerçekte erdem olmayıp rezilet olan huylar ile gerçek manada erdem olan huyların inceliklerini kendi döneminden bazı örneklerle çoğu zaman da manzum olarak açıklar. Aslında ona göre erdeme benzeyip de gerçekte rezilet olan huylar çoktur. Ancak bunlar verilen örneklere kıyas edilerek anlaşılabilir.[413]

D. Erdemlerin Kazanılması ve Mutluluğun Elde Edilmesi

Kınalızâde daha önce huyun değişmesinin mümkün olduğunu kabul etmiş, Allah'ın peygamberleri göndermesinin sebep ve hikmetini bu imkana bağlamıştı. Ayrıca o erdemleri açıklarken bu erdemlere kaynaklık eden nefsin güçlerinden bahsetmişti. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre insanın kendi nefsinde mevcut olan bu güçleri kullanarak huyunu değiştirmesi, erdemli davranışları yapması ve güzel ahlâkı kazanması mümkün olmaktadır. İnsanda böyle bir imkanın varlığının kabul edilmesi insanın bunu

412 A.A., I, 75; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 123 vd., ç.102 vd.; Tûsî, a.g.e., s. 130; *Ethics*, s .94-95; Devvânî, a.g.e., s. 85-86; Gülşenî, a.g.e., s. 40-41.

nasıl gerçekleştirebileceği, fazileti elde edip mutluluğa nasıl ulaşabileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu diğer ahlâk düşünürleri gibi Kınalızâde'nin de eserinde cevabını bulmaya çalıştığı bir sorudur.

Kınalızâde bu amaçla *"Tahsîl-i fazâyil ve iktisâb-ı saâdet içün tarîk-ı mevsıli nedir ve tertîb-i esbâbı nice olmak gerek ânı beyân ider"* başlığıyla I. Kitabının 7. Bölümünü erdemlerin elde edilmesi ve bu yolla saadetin kazanılmasına ayırmıştır.[414] Aynı konu Tûsî'de "Faziletlerin kazanılma sırası ve saadet mertebeleri (*der tertîb-i iktîsâb-ı fazâil ve merâtib-i saâdât*)"[415] ve Devvânî'de "Faziletlerin Kazanılma Sırası (*Der tertîb-i İktisâb-ı fezâil*)"[416] şeklinde benzer başlıklar altında incelenmiştir. Kınalızâde bu konuda daha önce olduğu gibi Tûsî'yi takip eder. Konunun işleniş tarzı açıklamalar ve verdiği örnekler *Ahlâk-ı Nâsırî* ile aynıdır. Ancak konuyu anlatırken kullandığı kelimeler daha çok Devvânî'yi hatırlatmaktadır. Devvânî'nin de aynı konuda Tûsî'yi takip ettiğini unutmamamız gerekir.[417]

Kınalızâde'nin bildirdiğine göre yetkinliğe götüren hareketin sebepleri ve kaynakları ikidir. Bunlar tabiat ve sanattır. Tabiata sperm (nutfe) örnek olarak verilir. Çünkü sperm çeşitli şekillerde bir halden diğer hale hareket ederek yetkinliğe ulaşır. Bu hayvaniyet mertebesidir. Bu hareketin temeli ve sebebi tabiattır, sanatın katkısı yoktur. Sanata örnek olarak da ağaç parçaları verilir. Marangoz bunları sanatı ile değişik şekillerde hareket ettirip başka bir surete, sedir formuna sokup yetkinliğe ulaştırır. Bu hareketin kaynağı sanat olup bu yetkinliğin sanatla ilgili olduğu açıktır.[418]

Kınalızâde'nin belirttiğine göre tabiat meydana gelişte sanattan öncedir ve derecesi daha yüksektir. Bunun sebebi tabiatın dayanağının Allah'ın kudreti olmasıdır. Burada insanın iradesinin ve kişisel tedbirlerin herhangi bir müdahalesi yoktur. Sanat ise bunun tersidir. İnsanın iradesinin ve kişisel tedbirlerin müdahalesiyle olur bunlarsız olmaz. Allah'ın kudretine dayanan tabiatın, sanata önceliği ve üstünlüğü kesindir. Bu yüzden tabiat sanatın üstadı ve öğretmeni, sanat tabiatın öğrencisi konumundadır. Kınalızâde hikmette kesinleşen nükteye göre mümkün olan her şeyin yetkinliğinin,

---

413 A.A., I, 75.
414 A.A., I, 87.
415 Tûsî, a.g.e., s.149; *Ethics*, s.108.
416 Devvânî, a.g.e, s.128; H. Anay, *Devvânî*, s. 294-297.
417 krş. A.A:, I, 87; Tûsî, a.g.e, s.149-155; *Ethıcs*, s. 108-112; Devvânî, a.g.e, s.128-134.

mümkün olduğu kadar kaynağına benzemekte olduğunu belirtir. Buna göre sanatın yetkinliği tabiatına benzemesidir. Fakat bazı sanatın tabiattan üstün olması caizdir.[419] Sabri .Ülğener Kınalızâde'nin bu yaklaşımını gelenek ve göreneğe uymanın bir gereği olarak değerlendirir. Çünkü sanatın tabiata uyması görüşü "tabiatta ve kainatta her varlığın aslına ve evveline bağlı kaldığı nisbette ahlâki bir değer taşıyabileceğini" ima eder.[420]

Tûsî ve Devvânî gibi Kınalızâde'ye göre de tabiat-sanat ilişkisine dair olan bu girişi düzenlemesinin sebebi ahlâkın düzeltilmesi ve bu ilmin amacı olan faziletlerin kazanılmasının bir sanat işi olduğunu açıklamaktır. "*Ol dahî emr-i sanâîdir, tedbîr-i insânî ile olur*" sözlerinden anlaşılacağı gibi ona göre insanın ahlâkını düzeltip faziletleri kazanması kendi iradesine ve teşebbüsüne dayanan ve sonradan meydana gelen bir olay olup tabiî ve doğuş değildir. Sanat yetkinliğe ulaşmak için tabiata benzemek zorundadır. Bu yüzden sanatın, daha önce ifade edildiği gibi üstad ve öğretmen konumunda olan tabiata uyması gerekir. Tabiatında ve varlığın yaratılışının başında öncelik verilen her şeye huyun düzeltilmesi (tehzîb) sırasında da öncelik verilmelidir.[421] Bu son konuda Kınalızâde'nin önerdiği metot; insanın yaratılışının başından itibaren nefsin güçlerinin öncelik sırasını takip edip bu sıraya uyması ve onları üstad kabul etmesidir. Böylelikle insanın sanatı tabiatına uymuş onun öğrencisi olmuş olur. Bunların sonucunda ahlâkını düzeltip erdemleri kazanabilir.

İbn Miskeveyh[422],Tûsî,[423] Devvânî[424] ve Kınalızâde'nin ittifakla belirttiğine göre insanda ilk ortaya çıkan ve etkisini gösteren güç **beslenme gücüdür**. Çocuk doğduğunda öğrenmediği ve bu konuda telkin olmadığı halde annesinden süt emmeyi tabiatı kendisine ilham eder ve o da gıdasını almaya yönelir. Kınalızâde "Bu aziz ve alim olan Allah'ın takdiridir."[425] Ve "yarattıklarına her şeyi verdi sonra onlara doğru yolu gösterdi"[426] manasındaki iki ayeti bu mertebeye delil olarak gösterir. İbn Miskeveyh bu

---

418 A.A., I, 87.
419 A.A., I, 87.
420 Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 88.
421 A.A., I, 88.
422 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.66, ç.57.
423 Tûsî, a.g.e., s.150; *Ethics*, s.109-110.
424 Devvânî, a.g.e., s. 130-131.
425 Yâsîn, 23/38.
426 Taha, 20/50.

konunun büyük bir kısmını Bryson (Berusun)'dan aldığını belirterek Kur'an-ı Kerim'den her hangi bir ayete yer vermez. Tûsî de bu konuda herhangi bir ayete işaret etmeyerek aynı yaklaşımı sergilemiştir. Ancak Devvânî'de durum değişir ve onun *Ahlâk-ı Celâlî*'de Kınalızâde'de yer alan ikinci ayete yer verdiğini görürüz. Konunun başında belirttiğimiz gibi Kınalızâde burada Tûsî'den ziyade Devvânî'yi takip etmiştir. Fakat onun konuyu işlerken bazı şahsi tasarruflarda bulunmaktan da geri kalmadığı anlaşılıyor. Meselâ beslenme gücünden sonra Tûsî ve Devvânî'de geçen tahayyül gücünü atlayarak konuya devam eder. Bu durumda Kınalızâde'nin bu sıralaması ile seleflerinin sıralamaları arasında küçük bir fark ortaya çıkmaktadır.[427].

Kınalızâde tahayyül gücünü atladıktan sonra konuya seleflerinin açıklamaları doğrultusunda devam eder. O bebeğin gücü bir miktar artar, hisleri gelişirse taleplerini daha fazla elde etmeye yöneleceği, meselâ sesini yükselterek ve ağlayarak annesinden gıda isteyeceği düşüncesindedir. Bu mertebeden yükselince zararları uzaklaştırma yeteneği olan **öfke gücü** ortaya çıkar. Eğer bu çabada kendisini yalnız ve yetersiz görürse anne, baba gibi yakınlığını hissettiği kişilerden yardım ister.[428]

Kınalızâde'ye göre kişi günbegün bu güçleri kullanarak ve yetkinleştirerek (istikmâl) insanın özelliği olan **temyiz kuvvetini** elde eder. Bu gücün ilk eseri **utanmadır(hayâ)**. Bu kuvvet iyi-kötüyü temyiz edebildiği için tasavvur ettiği kusurun kendisinden çıktığını hayal edip kırılır. Ona göre utanma işte bu duygu kırılmasıdır. Bu temyiz ürünü yani haya duygusu günden güne gelişerek öfke ve arzu güçleri de bulundukları mertebenin sonuna dek artar. Bunun sonucu olarak tesirini neslinin devamına yönelir ve bedeninden kendisine benzer başka bir şahsın meydana gelmesi için gereken sebeplere tutunur. Bu surette bedendeki gıdanın fazlası olan insan spermi meydana gelir. Böylece arzu gücünün sonucu olan evlilik, üreme gibi davranışlar ortaya çıkar. Öfke gücü yetkinliğe ulaşıp kendini koruma düzeyine başkalarının yardımına muhtaç olmadan varlığını sürdürme seviyesine ulaştıktan sonra eşi ve çocukları gibi himayesindeki diğer insanları korumaya yönelir. Buradan riyâset, istilâ ve üstünük ortaya çıkar. Bunlar da öfke gücünün mertebeleri ve sonuçlarıdır.[429]

---

427 A.A., I, 88-89; krş .İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 66-67, ç. 57-58; Tûsî, a.g.e., s. 150-151; *Ethıcs*, s. 109-110; Devvânî, a.g.e., s.130-131.

428 A.A., I, 88.

429 A.A., I, 88-89.

İnsanlığa has olan düşünce (temyiz ve nutk) gücü öncelikle tikelleri ve şahısları idrak edip hafızaya toplayarak mükemmelleşir. Burada maharet kazandıktan sonra tümelleri ve ilk akledilenlerden olan insan ve hayvan tabiatı gibi tabiatları akletmeye güç kazanır. İnsan bu güçle cüzler ve şahıslar arasındaki ortaklık ve farklılıkları idrak ve temyiz eder. Aralarında benzerlik ve ayrılık olan nesneleri bilmekten dolayı zihninde külli tabiatların suretlerini almaya istidat meydana gelir ve böylece âlim olmaya başlar. Ortaklık ve ayrılıklar bilinince zihne insan ve hayvan tabiatlarının suretleriyle, cisimlerin isimleri doğar. Kınalızâde bu tabiata "makûlât-ı evvel" denildiğini belirtir. Çünkü burası akletme (teakkul) mertebesidir. Bundan önceki ise hissetme(ihsas)dır. Zihnin bu taakkuk düzeyine akıl adı verilir. Bi'l fiil insan(İnsaniyet-i bi'l-fiil) bu düzeyde gerçekleşir. Bu mertebeye yükselen insan tabiattan sadır olan son yetkinliğe ulaşma imkanı bulur. Ayrıca Kınalızâde ve seleflerine göre buraya ulaşan, tabiatın yetkinliğine kavuşmuş olur; bundan sonra tedbir ve sanat sayesinde yetkinliklere erişir. Eğer bu son yetkinlik de meydana gelirse insanlık hakiki beka ve ebedi devamı elde etme imkanı bulur.[430]

Kınalızâde'nin bu açıklamalarına göre insan, tabiatı sebebiyle meydana gelmiştir, fakat onun gerçek manada devam ve bekası sanat ve tedbirine bağlıdır. Çünkü insan ancak sanat ve tedbirle ahlâkını düzeltip fazileti kazanabilir. Bu güzel ahlâk ise onun cennete dolayısıyla ebedi hayatı kazanmasına vesiledir. Bu sebeple Tûsî ve Devvânî gibi Kınalızâde'ye göre de kişi yöneldiği yetkinliği sanat sebebiyle elde etmek ve mükemmelleştirmek istediğinde öncelikle tabiatına uymalısı gerekir. Tabiatında kullanıp faydalandığı sırayı (tertibi) güçlerini temizleyip düzenlemesinde de kullanmalıdır. Bu çerçevede önce arzu gücünü itidale getirmeye, ondan sonra öfke gücünü düzenlemeye,ondan sonra da hikmet gücünü mükemmelleştirmeye gayret etmeli ve burada tamamlamalıdır.[431] Hikmet kanunlarına göre gelişen sıra(tertîb) ve düzen(tehzîb) gerçekleşmişse bu Kınalızâde'ye göre çok güzel bir durumdur. Bu ezeli yardım alan mutlu kişilerden olarak onda önemli şeylerin çoğu ortaya çıkar fazileti elde etmeye, en yakın yoldan ve en güzel şekilde ulaşır. Eğer böyle olmamışsa yine de ümitsiz olmamak gerekir. Bu durumdaki kişi fazileti kazanmak için anlatılan metotlara

430 A.A., I, 89-90; krş. Tûsî, a.g.e., s. 151; *Ethıcs*, s. 110; Devvânî, a.g.e., s. 131-132; H. Anay, *Devvânî*, s. 296.

431 A.A., I, 90; krş. Tûsî, a.g.e, s. 151; *Ethıcs*, s. 110; Devvânî, a.g.e., s. 132; H. Anay, *Devvânî,*

göre gayret etmeli ve tedbirli davranmalıdır; yolun zahmetinden ümitsizliğe düşüp ihmalkâr davranmamalıdır. İhmal ebedi kötülüğün(cehennem) sebebidir, ebedi mutluluğu (cennet) da tehlikeye düşürür. Kınalızâde göre tabiatla başlayıp sanat ve tedbirle devam eden ahlâkî olgunlaşmada acele etmek gerekir. Çünkü gün geçtikçe zorluk yerleşir ve elde etmek güçleşir.[432]

Kınalızâde'nin bu açıklamalarından, bir grup insanın fazilet üzerine yaratıldığı, dolayısıyla her hangi bir gayret göstermeden kolayca ahlâkını düzeltip cennete girebileceği, diğer gruba böyle kolaylıklar tanınmadığı için zorluklarla karşılaşacağı bunu başaramadığı için cehenneme girebileceği anlaşılmamalıdır. O da Tûsî ve Devvânî gibi faziletin çalışılmadan elde edilemeyeceği kanaatindedir. Kınalızâde "seni dalalette buldu da..."[433] ayetini delil getirerek, yetkinliği fıtri, faziletleri vehbi olan amellere ve beşeri öğretime ihtiyaç duymayan grupdan -ki bu grup Kınalızâde isim olarak zikretmese de peygamberlerin olması gerekir.- başka hiç bir kimseye yaratılıştan faziletli olma özelliğinin bahşedilmediğini belirtir. Ancak Kınalızâde insana vehbi olarak verilen yetenekler farklı olduğu için fazileti kazanmanın kolaylık ve zorluk bakımından farklı olacağını kabul eder. Bazı kişiler kolay amel ve çok gayret etmeden fazileti elde ederler. Diğerleri tam bir gayret ve mükemmel bir çalışmaya ihtiyaç duyarlar. Kınalızâde'ye göre yazı sanatı gibi fazileti istemek de .gayret ve çalışmaya dayanır. Amelî kuvvetler çalışmadan fazilet kazanılıp nefsânî meleke derecesine ulaşamaz. Kınalızâde bu hususta Tûsî'de geçen ayet yerine Devvânî'nin verdiği ayeti delil gösterir; bu açıklamaları da ona uygundur.[434]

Kınalızâde ahlâkı düzeltilme işinin, insanın emek ve gayret göstererek tabiatına uymakla kazanabileceği bir sanat işi olduğunu ahlâk ile tıb ilmi arasında benzerlikler kurarak da açıklar. Onun ifadesine göre "*tehzîb-i ahlâka münasib olan ilim, ilm-i hikmet-i ameliyedir ve bu ilme tıbb-ı rûhânî dîmişlerdir.*" Çünkü tabibin gayreti insanın beden sağlığını korunmak veya kaybolan sağlığını geri getirmektir. Ahlâk ilmine sahip kişinin (eğitimcinin) bütün gayreti de bunun gibi insan nefsinde meydana gelen fazileti

---

s. 296.

432 A.A., I, 90; krş. Tûsî, a.g.e, s. 151-152; *Ethıcs,* s. 110-111; Devvânî, a.g.e., s. 133; H. Anay, *Devvânî*, s. 296.

433 Duha, 93/ 7.

434 A.A., I, 90-91; krş. Tûsî, a.g.e, s. 152; *Ethıcs*, s. 111; Devvânî, a.g.e., s. 133; H. Anay, *Devvânî*, s.296

bâkî ve devamlı kılmak, olmayan fazileti meydana getirmek veya giden fazileti geri döndürmektir. Cismanî tıbbın tıbbî tedbîr ve tedavide(müâlecât) tabiatın fiillerine benzemesi ve ona uyması gibi ruhanî tıb da huyun düzeltilmesinde sebepleri sıralarken ve adaleti meydana getirecek aletleri hazırlamayı kastettiğinde üstad olan tabiata uymalı ve onu taklit etmelidir.[435]

Kınalızâde'ye göre ruh sağlığını isteyen kimse nefsin üç gücünü sırasıyla düşünüp değerlendirmelidir. İlk önce arzu gücünün fazileti olan iffeti, ikinci olarak öfke gücünün fazileti olan cesareti, üçüncü olarak temyiz ve idrak kuvvetinin fazileti olan hikmeti aramalıdır. Eğer bu faziletlerin her birine sahip ve yetkin durumdaysa Allah'a şükür ve sena etmeli ve gücü yettiği kadar hemen o faziletin devam ve bekasının sebeplerini düşünmelidir. Eğer bu faziletler kendisinde yoksa her birini sırayla kazanıp nefsinde noksanlığı hissedilen o fazileti tamamlamaya gayret eder. İlk önce arzu gücüne bakar. Eğer bu güç itidal ve orta (vasat) ile vasıflanabilecek özellikte ise onda iffet meydana gelir. Ancak burası son nokta değildir. Bu noktanın devamlı olması için özen göstermesi gerekir. Eğer bir tarafa kayma olurda gerçek itidal gider ve sapma meydana gelirse, kişi sapıklıktan itidal ve ortaya ulaşıp fazilet ve iffeti kendinde meydana getirmek için gayret etmelidir. Arzu gücünden sonra öfke gücüne bakar. Eğer nefsinde saldırganlık (tehevvür) ve korkaklık (cübn) bertaraf edilip itidal olan orta gerçekleşirse cesaret şerefi meydana gelir. Rezilet tarafından hemen kendini arındırıp cesareti meydana getirme mutluluğuna gayret etmelidir.[436]

Kınalızâde iffet ve cesaret fazileti meydana geldikten ve nefsin özü noksanlıktan yetkinliğe döndükten sonra hikmet faziletine yönelmek gerektiğini belirtir. Ancak hikmeti faziletini kazanmanın da bir sırası ve yöntemi vardır. Kişi ilk önce ilimlerin elde edilmesi için alet ve ölçü konumunda olan mantık ilmini, sonra bütün meseleleri şek ve şüpheden kurtarıp temellerini ve kaynaklarını sırf yakîn olarak bildiren ilm-i riyâziyât'ı öğrenmelidir. İnsan bu ilim sayesinde zan ve tahmine razı olmaz; eşyanın hakikatlerini bilip varlıkların hallerini keşfeder. Daha sonra önce tabiat ardından da ilahiyat ilimlerini tahsil edip her geneli ulaştığı mertebede tafsil eder. Allah'ın yardımı ile bu mertebeye ulaştığı için bu üç kuvvetin (şehvet, gazap ve temyiz güçleri) tertip ve tezhibi işini

---

435 A.A., I, 91; krş. Tûsî, a.g.e, s.152-153; *Ethıcs*, s. 111; Devvânî, a.g.e., s.134; H. Anay, *Devvânî*, s.297.

tamamlamış olur. İşte bu mertebede adalet fazileti kazanılır. Adalet bu üç faziletin toplamı ve birleşimidir. Adaletin elde edilmesi ve yetkinleşmesine gayret ve ihtimam gösterilmelidir. Gerçek yetkinliğe ulaşmak ve ebedi mutluluk adalet faziletiyle meydana gelir. Buna sahip olan kişiye bi'l fiil insan, mutlak hakîm ve yetkin filozof ismi verilir. Kınalızâde kamil filozof mertebesine çıkan kişilerin bundan sonra isterlerse bedenî ve medenî faziletler olan insanın kendi nefsi dışındaki mutlulukları elde edebileceklerini belirtir.[437]

Kınalızâde dış faziletleri bedenî ve medenî olmak üzere ikiye ayırır. Beden faziletleri bedenin halleri ile ilgili ilim ve astroloji (ilm-i nücum) olmak üzere iki kısımdır. Bedenle ilgili ilimde illetin uzaklaştırılması (def'u zâle-i illet), sıhhatin korunması (hifzu hırâset-i sıhhat), ziyneti kazanma ve yararlanma olarak üç kısımdır. Medenî fazilet şer'i işler, fıkıh, kelam, siyer, tarih, sarf, nahiv, edebiyat, matematik gibi din ve devletin durumunu düzenleyen ilimlerdir. Kınalızâde bunları dış faziletler olarak vermiştir. Dış faziletlerin varlığı, karşılığı olan iç faziletleri gerektirmektedir. Ancak Kınalızâde buradaki sıralamada dört fazilet olan iç faziletleri vermez. Tûsî ise mutluluğu nefsânî, bedenî ve medenî olmak üzere üçe ayırıp ahlâk ilmini nefsânî ilimler içinde değerlendirmekte, daha sonra burada Kınalızâde'nin verdiği bedenî ve medenî ilimleri sıralamaktadır.[438] Şu halde iç faziletler de ahlâk ilmi ve onun kazandırdığı erdemlerdir.

Kınalızâde faziletlerin sıra ile kazanılması konusunda Tûsî ve Devvânî'yi izlemekle beraber daha kendine özgü bir üslup kullanmış, Tûsî'deki bazı açıklamaları atlamış, fakat Devvânî'den daha fazla ayrıntıya yer vermiştir. Bu üslup mutluluk çeşitlerinden bahsederken daha belirgin bir şekilde görülür. Devvânî konuya hiç yer vermezken Tûsî tamamını açıklamıştır. Kınalızâde ise sadece bu konuda geçen bedeni ve medeni faziletlere yer vermiş, nefsani faziletlere değinmemiştir.[439]

---

436 A.A., I, 91.
437 A.A., I, 92.
438 A.A., I, 92; Tûsî, a.g.e., s. 154; *Ethics*, s. 112.
439 A.A., I, 91-92; krş. Tûsî, a.g.e, s.152-154; *Ethics*, s. 111-112; Devvânî, a.g.e., s. 134.

E. Erdemlerin Korunması

Erdemleri kazanıp ahlâkını düzelten kişinin bu durumunu koruması gerekir. Bu korumanın nasıl ve ne şekilde olacağı ahlâk düşüncesinde cevaplandırılması gereken bir sonraki sorudur. Ahlâk düşünürleri genellikle eserlerinde bir başlık altında bu konuyu işleyip çözüme kavuşturmaya çalışırlar. Bir ahlâk alimleri olarak Kınalızâde'nin aynı soruya cevap bulmaya çalışması kaçınılmazdır. Nitekim o faziletin nasıl kazanılacağını anlattıktan hemen sonraki kitabının 8. Bölümünü "*Hıfz-ı sıhhat-i nefs ki fezâili dâim ve bâkî kılmaktır ânın beyânındandır*" başlığıyla bu konuya ayırmıştır. Aynı konu Kınalızâde'nin selefleri Tûsî'de ve Devvânî'de benzer başlıklarla yer alır.[440] Kınalızâde bu başlık altında bir takım önerilerde bulunmuş ve bu önerilerini çeşitli mısralarla ve örnek hikayelerle zenginleştirmiştir. Biz onun ahlâkın korunmasıyla ilgili önerilerini bu geniş malzeme içinden çıkarıp düzenleyerek vermeye çalışacağız.

Kınalızâde'ye göre nefsin hayır ve fazileti kazanıp, "bi'l fiil insan" derecesine ulaşması yeterli değildir. Bunun ötesinde insanın meleke haline gelen faziletini koruması, mutluluk olan bu durumun her zaman devamlı ve bâkî olmasına gayret etmesi gerekir. Kınalızâde bu korumanın nasıl gerçekleşeceğini beden ve ruh sağlığı arasında bir paralellik kurarak açıklar. O, beden sağlığı gibi nefsin sağlığını korumak için de itina gösterilmesi gerektiğini belirtir. Hatta ona göre ruh sağlığının korunması daha önemli ve daha önceliklidir.[441]

1. Kınalızâde'nin ruh sağlığının korunması ve bu yolla nefsani faziletlerin devam etmesi için "*bundan efdal sebeb yokdur*" diyerek verdiği ilk önerisi ve en önemli tavsiyesi arkadaşlık yapılan kişilerle ilgilidir. İnsan daima birlikte yaşadığı veya arkadaşlık yaptığı kişilerin ya kendisi gibi ya da daha yüksek derecede faziletli olanlardan seçilmesini tavsiye eder. Çünkü arkadaşların ahlâkı ile vasıflanıp onun ahlâkı ile ahlâklanmak insan nefsinin özelliğidir. İnsanın kolayca arkadaşlarının davranışlarını kazanmasından dolayı Kınalızâde filozofların insanın tabiatına "hırsız" dediklerini belirterek faziletli arkadaşın iyi ahlak sahibi olmadaki rolüne dikkat çeker.[442]

---

440 A.A., I, 93; Tûsî, a.g.e., s.155; *Ethics*, s.113; Devvânî, a.g.e, s.134.
441 A.A., I, 93.
442 A.A:, I, 93.

Kınalızâde göre faziletin korunması için sadece kötü ve şerli insanlarla oturup görüşmeyi, arkadaşlık yapmayı, dış görünüşlerini izlemeyi yasaklamak yeterli değildir; aynı zamanda müstehcen, haram, ahlâk ve edebe aykırı konuları anlatıp özendiren müslümanları hicveden manzum ve mensur sözleri dinlemek de yasak ve haramdır. Bunlar fazileti isteyen ve rezîletten kaçınanlara sadece zarar verir. Zararlı duyguları harekete geçirir, ahlâkı tahrip eder. Öyle ki bazı alimler ve doğru yoldaki insanlar dahi bu sebeple yoldan sapmışlardır. Hislerden gelen bu şeyler kalbi hasta edebilir. Kınalızâde fıkıh kitaplarındaki "içki ve köle ile ilgili şiirlerin işitilmesine mekruh" denilmesindeki hikmetin bu olduğu kanaatindedir. Yine ona göre çalgı ve şarkıların nağmelerini ve seslerini şeriatın haram kabul etmesinin sebebi de budur. Bazı faziletli insanların "hayal zinaya basamaktır" dediklerini belirterek şarkıları ve aşk şiirlerini işitmenin insanın hayal kurmasına ve arzularının harekete geçmesine sebep olduğuna işaret eder. Nefs bedene bağlı olduğu ve arzu gücü bedende toplandığı için reziletler bedende toplanır. Taşın az bir kuvvetle aşağıya inmesinin kolay olması gibi nefsin fesat ve rezilete sapması da kolaydır. Fakat fazilete yükselmek taşı dağın tepelerine çıkarmak gibi zordur. Bu sebeple insanın rezilete düşmemek ve fazileti elde etmek konusunda çok dikkatli olması gerekir.[443]

Kınalızâde'nin bu açıklamalarından insanın arkadaşları ve diğer insanlardan kaçınması gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine arkadaş seçiminin fazilet ve rezileti kazanmadaki önemine bir kez daha dikkat çeker. O "uzlette olan aziz olur." diyenlerin sözlerine katılır ve uzlette sayısız faydaların, insanlarla beraberlikte sayısız zararların olduğunu düşünür. Ancak "uzlette izzet vardır fakat insanlar birbirine muhtaçtır" düşüncesine de hak verir. Dolayısıyla ileride belirteceğimiz gibi zühd hayatını tavsiye etmekle beraber insanların beraber yaşamaları gereğinden hareketle uzlet hayatını tamamen tasvip etmez. O, mümkün oldukça "büyükler, nefisleri reziletten arınmış faziletli kimselerle, yüzünde fazilet nurları parlayan kişilerle" dostluk kurmayı, onların sohbetinde bulunmayı, bunlardan olmayan kişilerden uzak durulmayı önerir.[444]

Kınalızâde'ye göre dostluk, muhabbet ve sohbetin hem fazilet şekilleri hem de rezîlet şekilleri vardır. Fazilet olan orta dereceye güler yüzlülük (beşâşet) ve huzur verici

---

443 A.A., I, 93-94.
444 A.A., I, 94-95.

bir cehre (beşer), ifratına kahkahayla gülmek(dahak), tefritine yüzünü ekşitmek (ubûset, tekattub) denildiğini belirtir. Kınalızâde'ye göre şaka (latîfe), garip fıkra ve tuhaf hikayeler anlatma (nâdire) olarak anılan mizahta da itidale uymak gerekir. Mizahın ifratı sürekli şaka yapıp ciddi olmamaya, sululuğa (hezel) ve maskaralığa gider ve zarara sebep olur; tefriti ise surat ekşitip rahatsız edici bir görünüm sergilemektir. Bu durum, kibirli görünmeye arkadaşlık ve dostlarla sohbetten mahrum kalmaya sebep olur.[445]

Kınalızâde'nin faziletlerin korunması konusundaki bu bilgileri Devvânî'den aldığını tesbit ettik. Daha önceleri sürekli Tûsî'yi takip eden Kınalızâde, anladığımız kadarıyla bu konuda Devvânî'yi izlemektedir, daha doğrusu Devvânî'nin kandiliyle Tûsî'yi izlemektedir.[446] Çünkü usul ve içerik olarak Tûsî'yi takip etmekte, fakat Tûsî'de olmayıp Devvânî'nin yer verdiği fıkıh kitaplarında içki ve aşk şiirlerinin mekruh olduğu gibi bir takım açıklamalara[447], bazı hadis ve şiirlere[448] Kınalızâde de aynen yer vermektedir. Fakat sohbetin ifrat ve tefritinde olduğu gibi bazı konularda her ikisinde de yer alan aynı ifadeler yerine kendine özgü bir ifade ve üslubu tercih etmiş, sadece ortak kavramlara yer vermiştir. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'de yer almayan uzlet konusunu eserine alırken Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-din*'inden esinlenmiş olmalıdır. Bunun sebebi döneminde zühd ve uzlet hayatını seçerek kötülüklerden arınmaya çalışanlara bir ölçü ve denge getirme, toplumu aşırılıklardan bu hususda koruma düşüncesi olabilir.

2. Kınalızâde'nin faziletlerin korunması konusundaki ikinci önerisi eksersizlerle ruha alışkanlık kazandırmaktır. O ruh-beden sağlığı arasında bir karşılaştırma yapar. Güreş, ok ve yay çekmek vs gibi sporlar, hareketler nasıl bedendeki organlara fayda sağlıyor, terki tembellik ve zaafiyet getiriyorsa, nefsle ilgili alıştırmalar da bunun gibidir. Bunun için insan sürekli nefsine güzel amelleri yüklemeli ve bunları taşımalı, güzel fiilleri tamamlamalıdır, nefsin nazarî ve amelî kuvvetlerini ihmal ve tembelliğe alıştırmamalıdır. Tembellik ruha bela ve gam verir. Tembellik, işlerin ters dönmesine insanın insanlıktan çıkıp misal aleminde hayvanlık derecesine inmesine sebep olur.

445 A.A:, I, 95.
446 A.A:, I, 94-95; krş, Tûsî, a.g.e., s.155-156; *Ethics*, s.113-114; Devvânî, a.g.e., s.135-136.
447 A.A., I, 94; krş, Devvânî, a.g.e, s. 135.
448 A.A., I, 94-95; krş, Devvânî, a.g.e, s. 135-136.

Buna karşılık amellerini yerine getiren faziletli kişiler de bunlarla gururlanmamalıdır, çünkü bu gurur gizli olsa da kurtuluş ve saadete manidir.[449]

3. Kınalızâde'nin faziletin korunması konusundaki üçüncü tavsiyesi bu yolda peş peşe gelen zorluklara katlanmak ve gece gündüz çalışmaktır. O baki ve fani olmayana rağbet edip geçici istekler peşinde koşanların isteklerine kavuşmak için bir takım zorlukları göze aldıklarını belirterek fazileti korumak isteyenlerin onların bu çaba ve gayretini örnek alması gerektiğini savunur.[450] Bu yüzden Kınalızâde yetkinliği isteyenlerin mal toplamak, makam ve celâl sebeplerini tahsil etmek gibi geçici nimetlerden yüz çevirmesi ve yaşamak için zaruri ihtiyaçlarla yetinip gerekli olmayan nimetlerden uzak durma manasındaki zühde yönelmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre fazileti isteyen, zühd içinde yaşamadan herhangi bir makama ulaşamaz ve asla mutlu olamaz.[451]

4. Kınalızâde'nin bu konu ile ilgili bir diğer tavsiyesi fazilet isteyenlerin ve mutluluğa rağbet edenlerin zühd yolunu tutmuş kişileri kendilerine örnek almalarıdır. Zahid kişilerin hayatı onlar için bir rehberdir.[452]

5. Kınalızâde'nin fazileti isteyenlere bir diğer önerisi arzu ve öfke güçlerini asla tahrik etmemektir. Bazılarının yaptığı gibi macun yiyerek, fuhuşla ilgili kitaplar, sapıkça hikayeler okuyarak arzu gücü tahrik edilmemelidir. Çünkü teskin etmek için çok gayret etmek gerekir ve bu arada şeriatte haram ve günah olan kötü bir iş yapabilir. Bu sebeple arzu ve öfke gücünü kendi haline bırakıp tahrik etmekten kaçınmalıdır. Eğer tabiatı gereği hareket ederse o zaman akıl ve şeriatın gereklerine göre itidal sınırını ayarlamalı, ifrat ve tefrit taraflarına sapmamalıdır. İnsan bütün fiilleri ve halleri itidal ölçüsünde buluşuncaya kadar tüm fiil ve sözlerini bu düşünce terazisine vurmalıdır. Eğer bu gerçekleşmemiş ve tabiatı sebebiyle ifrat ve tefrit yönüne her hangi bir sapma meydana gelmişse güzel fiilleri yapıp diğerlerini yasaklayarak ve dua ederek nefsini terbiye etmelidir. Kınalızâde'ye göre bu terbiye öyle olmalıdır ki bir daha nefsi onun gibi kötü bir fiili yapmaktan kaçınsın. Bu yol kendini cezalandırmadır. Böylece nefis aklın

---

449 A.A., I, 95-96.
450 A.A., I, 96.
451 A.A., I, 96-97.
452 A.A., I, 98.

gereklerine uymayan şeylere rağbet etmez.[453] Kınalızâde, kendini cezalandırmaya örnek olarak, yersiz öfkelenen kişinin, bu huyunu, bazı alçakların eziyet ve ihanetine sabretmek veya nefsin harcanmasını arzu etmediği malı dağıtmak suretiyle kendisini cezalandırmayı önerir.[454]

6. Kınalızâde'nin faziletin korunması konusundaki bir diğer önerisi tembellik ve küçük günahlarla ilgilidir. Eğer nefis tembelliğe ve işsizliğe yönelirse onu güzel amel, zikir ve nafile ibadete devam ederek terbiye etmek gerekir. Küçük de olsa kötü fiillerden kaçınmalıdır. Çünkü nefsi küçük günahları işledikçe büyük günahlara cesaret edebilir, küçük günahlara devam ve ısrar ederek büyük günaha sebep olur. Büyük günah tövbe ve istiğfar ile bağışlanmakta küçük günah gibidir. Bu sebeple "istiğfar ile büyük günah olmaz ısrar ile küçük günah olmaz" denilmiştir.[455]

7. Kınalızâde'nin bir sonraki tavsiyesi Ebû Bekir er-Râzî'den itibaren bütün müslüman ahlâkçıların eserlerinde yer verdikleri kişinin kendi kusurlarını bilmesi ve bunların farkında olması konusudur. İnsan kendini son derece sevdiği ve sevdiğinin ayıplarını görmede kör olduğu için hatalarını da göremez. Bu sebeple akıllı kişi düşmanlarından kendi ayıplarını araştırmasını ister. Veya başkalarının ayıp kabul ettiği davranışların kendisinde olup olmadığını inceler. Bu konuda bir diğer yol da dostları aracılığı ile ayıplarını öğrenmesidir. İnsan sadık bir dost edinerek ondan ayıplarını sormalı, kusursuz olduğunu söylese de emin olmayıp ısrar etmeli, kusurunu söyleyince sevinip içten ve dıştan şükür etmeli, her hangi bir üzüntü alameti göstermemelidir. Çoğu kimse karşısındakinin kızıp üzülmesinden ve düşmanlık etmesinden korktuğu için ona kusurlarını söylemeye çekinir. Bunu önlemek için insanın kusurlarının söylenmesine üzülmemesi, kızmaması, aksine Hz. Ömer gibi bunları hediye kabul etmesi gerekir. Ancak bu, dostun ayıplarını araştırıp onu küçük düşürme niyeti taşımamalıdır. Tam tersine, bu anlamda dostun ayıplarının gizlenmesi gerekir.[456] Hele insanların kusurlarını büyük bir gayretle araştırıp meclislerde başkalarına anlatanların bu hareketi ancak ibret alınıp kaçınılması gereken davranışlar olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Kınalızâde "Ben edebi edebsizden öğrendim" sözünden hareketle, bazı filozofların fazileti isteyen

453 A.A., I, 99.
454 A.A., I, 100.
455 A.A., I, 100-101.
456 A.A., I, 101-102.

kimseye tanıdığı insanları ayna kabul edip kendinin suretini, hayatını, iyilik ve kötülüklerini, hallerini ve hareketlerini onda izlemesini, güzel gördüğünü kendisinin de yapmasını, çirkin ve kötü gördüğünden kaçınmasını tavsiye ettiklerini belirtir.[457]

8. Kınalızâde'nin faziletin korunması konusundaki son tavsiyesi gurur ve hileden kaçınmaktır. O, insanı yüzüne karşı methetmeyi, güzel sözler söylemeyi aldatma ve hile olarak düşünür. Bu sebeple akıllı ve fazileti isteyen kişinin övme, methetme gibi hile ve aldatmaya dayanan sözleri işitmemesi, mümkün oldukça bunu yapanları engellenmesi gerekir. Çünkü bunları işitmek fazilet isteyen kişiye zarar verir, fazilet makamlarına çıkmasına engel olup aşağılara indirir. Kişi övülmeye layık olsa da, mehid ve senâ işitmek ona zarar verir ve helake sebep olur.

Kınalızâde'nin faziletlerin korunması konusundaki bu bilgilerin büyük bir çoğunluğunu Devvânî'den aldığını tesbit ettik. Daha önceleri sürekli Tûsî'yi takip eden Kınalızâde, anladığımız kadarıyla, bu konuda da faziletin kazanılmasında olduğu gibi Devvânî'yi izlemektedir.[458] Görebildiğimiz kadarıyla Devvânî ve Kınalızâde Tûsî'nin kullandığı temel noktaları almışlar, fakat bunun altını kendileri doldurmuş, konu ile ilgili açıklamaları kendi görüşleri doğrultusunda yapmışlardır. Nitekim Tûsî İbn Miskeveyh'i takip ederek ahlâkı koruma konusundaki tedbirlerin ikinci maddesinden sonra hükümdarların iç ve dış mutluluklarına yer verirken bu konular Devvânî'de, dolayısıyla Kınalızâde'de yer almaz.[459] Tûsî'de adıyla anılan bazı filozoflar Devvânî ve Kınalızâde'de sadece hukema olarak geçer. İnsanın başkalarının davranışlarını kendisine ayna yapmasını tavsiye eden filozofun isminin Kindî olduğunu Tûsî'den öğreniyoruz.[460] Ama Câlinûs'un(Galen) adını her üçün de verir.[461] Tûsî burada usul ve içerik olarak Devvânî'ye esin kaynağı olmuştur. Ancak geri kalan yerlerde Devvânî'nin sıkı bir şekilde Tûsî'yi takip etmek yerine konuyu ayetler, hadisler ve beyitlerle süsleyerek kendi düşüncelerini daha serbest bir tarzda açıklamayı tercih ettiği görülür. Kınalızâde de onu takip eder; bunu Tûsî'de olmayıp Devvânî'de yer alan fıkıh kitaplarındaki içki ve aşk şiirlerinin mekruh olması gibi bir takım açıklamalara[462], bazı hadis[463] ve şiirlere[464]

457 A.A., I, 103.
458 A.A:, I, 94-105; krş, Tûsî, a.g.e., s.155-167; *Ethics*, s.113-122; Devvânî, a.g.e., s.135-144.
459 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s.186-193, ç.158-164; Tûsî, a.g.e., s.157-163; *Ethics*, s.114-119.
460 A.A., I, 103; krş, Tûsî, a.g.e, s. 166; *Ethics*, s.121; Devvânî, a.g.e., s.144.
461 A.A., I, 103; krş, Tûsî, a.g.e, s. 165; *Ethics*, s.120; Devvânî, a.g.e., s.143.
462 A.A., I, 94; krş, Devvânî, a.g.e, s. 135.

Sokrat'ın evlenmesi ile ilgili hikayelere[465] *Ahlâk-ı Alâî*'de aynen yer verilmesinden anlıyoruz. Ancak Kınalızâde Devvânî'deki her beyit ve hadisi almaz, sohbetin ifrat ve tefritinde olduğu gibi bazı konularda ise Tûsî ve Devvânî'nin her ikisinde aynen yer alan ifadeleri tekrar etmekten kaçınmaz, sadece ortak kavramlara yer verir.[466] Dolayısıyla Kınalızâde'nin bu konuda da Devvânî'yi sıkı bir şekilde izlemeyip düşüncelerini daha rahat bir şekilde ifade ettiğini görüyoruz. Nitekim o, Tûsî ve Devvânî'de yer almayan uzlet konusuna değinir,[467] İskender ile ilgili hikaye anlatır,[468] zühd konusunda Sokrat, Diyojen, Eflatun ve Aristoteles gibi filozoflar ile[469] -ki o bunları zahid olarak tanıtır.- Mevlânâ, Hoca Semerkandî[470] gibi müslüman zahidlerin adını verir. Sokrat, Eflatun ve Aristoteles'in isimleri Kınalızâde'nin verdiğinden farklı şekilde, Câlinûs ile beraber Tûsî ve Devvânî'de de yer alır. Kınalızâde gerek filozoflar hakkındaki bu malumatı gerekse tasavvuf erbabı hakkındaki bilgileri hangi kaynaktan aldığını tesbit edemedik. Gazzâlî ile yaptığımız karşılaştırmada Devvânî'nin ondan direk faydalandığını gösteren işaretlere karşılık[471] Kınalızâde'nin bu konuda ondan yararlandığını gösteren herhangi bir ize rastlamadık.

F. Ahlâki Hastalıklar ve Tedavisi

Kınalızâde, faziletlerin korunmasından sonraki bölümünü yani eserinin ahlâkla ilgili birinci bölümün son kısmını selefleri Tûsî ve Devvânî gibi nefsin hastalıklarının tedavisine ayırmıştır.[472] "*Bâb-ı tâsı'emrâz-ı nefsâniyenin ferden ferden ilâçları beyânındadır.*"[473] başlıklı bu en son bölümde erdeme mânî olan nefsin hastalıklarına yer vermiş, her birinin tedavisi için ayrı ayrı reçeteler önermiştir.

Kınalızâde'nin bu başlığında yer alan kelimeleri üzerinde durmak ve bunların hangi manayı ifade ettiklerini anlamak konunun anlaşılabilmesi için son derece

---

463 A.A., I, 94; 95, 97; krş, Devvânî, a.g.e, s. 135, 136, 139.
464 A.A., I, 94; krş, Devvânî, a.g.e, s. 135.
465 A.A., I, 100; krş, Devvânî, a.g.e, s. 141-142.
466 A.A., I, 95; Tûsî, a.g.e, s.156; *Ethics*, s.114; Devvânî, a.g.e., s.136.
467 A.A., I, 94.
468 A.A., I, 102.
469 A.A., I, 97.
470 A.A., I, 98.
471 bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 105, ç.III, 148; Devvânî, a.g.e, s.143.
472 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 157, *Ethics*, s. 122, Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, s. 144,
473 A.A., I, 104, krş. Tûsî, a.g.e, s. 157, *Ethics*, s. 122; Devvânî, a.g.e, s. 144.

önemlidir. Başlıkta geçen "emrâz"[474] kelimesi "hastalıklar" manasına gelmektedir ve tekili "maraz"[475] ile birlikte nefse arız olan hastalıkları ifade etmek için kullanılmaktadır. Başlıkta ve metin içinde geçen "emrâz-ı nefsâniye" den nefse arız olan hastalıklar kastedilmektedir. Ancak bunun bugünkü Türkçe'de tam çevirisi "ruhî hastalıklar" veya olmakta ve burada ifade edilen yerine farklı türdeki hastalıklar anlaşılmaktadır. Oysa burada anlatılmak istenilen, nefisten kaynaklanan çeşitli sapmalar ve bozulmalardan meydana gelen ahlâki hastalıklardır. Dolayısıyla biz "emrâd-ı nefsânî" yerine "ahlâkî hastalıkları" deyimini kullanmayı tercih edeceğiz. "İlâç"[476], "muâlece"[477] veya "muâlecât"[478] kelimeleri ile de bu hastalıkların tedavisi kastedilmektedir. "Hastalık" ve "tedavi" kelimelerinin kullanılması ve bu şekilde yaklaşılması -ileride daha ayrıntılı bir biçimde ifade edeceğimiz gibi- bedenî (cismânî) tıb-ruhânî tıb benzetmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kınalızâde bu konunun başında tıb ile ahlâk ilimleri arasında bir karşılaştırma yaparak, cismânî tıbbın birisi sıhhati korumak (hıfz-ı sıhhat), diğeri illeti gidermek (izâle-i illet) olmak üzere iki kısma ayrıldığını, ruhânî tıb olarak anılan ahlâk ilminin de iki kısım olduğunu belirtir.[479] Bundan önceki konuyu faziletin, dolayısıyla ahlâkın korunmasına ayıran Kınalızâde'nin bu bölümü ruhânî-cismânî tıb kıyaslaması gereğince, hastalıkların tedavisine ayırması tabiidir.

Kınalızâde'nin, nefsin "hastalık" olarak adlandırılan rezîletlerden arındırılması ile ilgili bu bölüme özel bir önem verdiğini görüyoruz. Bunu bölümün hacminden ve erdem ve rezillikle ilgili diğer bölümlere oranından anlayabiliriz. Nitekim o erdem ve rezîletle ilgili konulara toplam 51 sayfa ayırırken nefsin hastalıklarından kurtulması ile ilgili bölüme neredeyse bunun üç katı kadar 131 sayfa ayırmıştır. Kınalızâde'yi usul olarak takip ettiği Tûsî ve Devvânî ile karşılaştırsak onun bu konuya verdiği önem daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî*'de fazilet ve rezilletlerle ilgili bölüme 59 sayfa ayırmış, nefsin hastalıklarından arındırılması ile bölüme ise bundan daha az 35 sayfa ayırmıştır.[480] Devvânî'de bu sayı biraz daha artmış görünmektedir.

---

474 A.A., I, 104, 105.
475 A.A., I, 104, 105.
476 A.A., I, 104, 105.
477 A.A., I, 109.
478 A.A., I, 109.
479 A.A., I, 104.
480 Bkz., Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî,* belirtilen sayfalar.

Devvânî *Ahlâk-ı Celâlî* isimli eserinde erdem ve rezaletlerle ilgili konulara 87 sayfa ayırırken nefsin hastalıklarının tedavisi ile ilgili bölüme 47 sayfa ayırmıştır.[481] Gülşenî'nin de Kınalızâde gibi nefse arız olan hastalıklar ve tedavisine geniş yer ayırdığı görülmektedir.[482] Görüldüğü gibi Kınalızâde kadar bu konuya böylesine önem veren ve eserinde bu kadar geniş bir yer ayıran başka bir düşünür yoktur.

Bu kıyaslamalar Kınalızâde'nin ahlâk düşüncesinde, nefsin "hastalık" olarak adlandırılan kötü huylardan arındırılması ve bu hastalıkların iyileştirilip rezîletlerden kurtarılmasının önemine işaret eder. O nefsin hastalıklarının iyileştirilip, reziletlerden kurtulma ve fazileti elde etme konusunda Tûsî ve Devvânî'den olduğu kadar Gazzâlî'den de geniş ölçüde faydalanmıştır.

1. Ahlâkî Hastalıklar

Kınalızâde'nin reziletleri bir hastalık olarak gördüğü konusunda kuşkumuz yoktur. Çünkü o "*emrâz-ı nefsâniye ki ecnâs-ı rezâildir ve ezdâd-ı olan ahlâk-ı ruhânîye ki ecnâs-ı fezâildir*" sözleriyle[483] ruhanî hastalıkların rezilet olduğunu belirtir. Ayrıca onun konuya reziletler hakkında hatırlatıcı mahiyette, fakat daha ayrıntılı bilgi veren bir giriş yaparak başlaması, hastalıklarla reziletlerin aynı ve bunun rezilet konusunun devamı olduğunu düşüncesinin bir sonucu olmalıdır. Kınalızâde bu bölüme reziletler konusuna atıf yaparak bu konuda bir ön bilgi (kendi ifadesi ile mukaddime) vererek başlar. Bu mukaddimeden sonra hastalıkları tedavi etmek kurallarını (kanûn-ı sanâî) verir.[484] Ancak Kınalızâde ve seleflerinin[485] bunların niçin reziletler başlığı altında değerlendirilmeyip hastalıkların tedavisi olarak ayrı bir başlık altında ele alındığı merak konusudur. Gerçi Kınalızâde bu düzeni selefleri Tûsî ve Devvânî'den görerek yapmaktadır; fakat onların niçin bunu tercih ettikleri sorusu cevaplanamamaktadır. Ayrıca selefleri ve Kınalızâde reziletler konusunda anlatacakları bilgilerin bir kısmını bu bölüme saklamış gibidirler. Nitekim Kınalızâde bizim "Reziletler" başlığı altında verdiğimiz "hakîkî ve meşhûrî zıtlık" ile ilgili Tûsî'ye dayandırdığı açıklamalarını burada vermektedir. Bundan başka Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî gibi reziletler

---

481 Bkz., Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî,* belirtilen sayfalar.
482 Bkz., Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, v. 20a-60b.
483 A.A., I, 110.
484 A.A., I, 105.

konusunda değindiği ifrat ve tefrit yönündeki sapma dışında, nitelik bakımında sapmadan (redâet keyfiyeti) burada bahsetmektedirler.[486] Bunun bir hastalık veya rezilet olup olmadığı, gerçekten bir rezilet ise niçin rezilet başlığı altında yer almadığı sorusu ise cevapsız kalmaktadır. Daha önce seleflerindeki çelişir gibi görünen ifadeleri açıklayıp çözümlemeye çalışan Kınalızâde bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Anladığımız kadarıyla Kınalızâde'nin düşüncesinde bu konu bir sorun teşkil etmemiştir.

Rezîletlerin hastalık olarak değerlendirilmesi ve bu şekilde yorumlanması beraberinde çözümlenmesi gereken bazı problemleri ortaya çıkarır. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi faziletleri orta ve dört, rezîletleri bunların iki tarafı ve sekiz olarak veren Kınalızâde reziletlerin faziletlere zıt olamayacağını, çünkü bir şeyin iki değil bir zıttı olduğuna dair rezilet konusunda verdiğimiz açıklamaları yapar. O hastalığı "*maraz fi'l hakîka mizâcın münharif olmasıdır ve ilâc mizâcı inhirâfdan i'tidâle döndürmektir*" şeklinde tarif etmektedir. Rezilet ve hastalık ile ilgili bu iki tarifi genel olarak itidal noktasından herhangi bir yere dönme, sapma (inhirâf) olarak birleştirebiliriz. Kınalızâde'nin dönme, sapma (inhirâf) ile ilgili tanımı da bizim bu kurduğumuz ilişkiyi güçlendiren, hastalık ile rezâlet tariflerini birleştirmeye götüren bir tanımdır. Nitekim Kınalızâde'ye göre sapma sayı, nicelik(kemmiyet) bakımından ve nitelik(keyfiyet) bakımından olmak üzere iki çeşittir. Nicelik bakımından sapma da itidalden eksik veya fazla olmakla olur. Böylelikle üç çeşit sapma ortaya çıkar. Kınalızâde nefsin temyiz, öfke ve arzu güçlerini hatırlatarak bunların hastalıklarının bu sapmalara bağlı olarak nicelik yönünden artma ve eksilme, nitelik yönünden redâet keyfiyeti olmak üzere üç çeşit olduğunu belirtir. Böylece reziletler konusunda belirttiği eksiklik ve fazlalık yönündeki sapma dışında "redâet keyfiyeti" adıyla İbn Miskeveyh'de yer almayan ancak Tûsî ve Devvânî'de geçen nitelik yönünde bir başka sapmadan bahsetmektedir.[487] Daha önce geçmeyen bu sapma bize ahlâkî hastalıklar söz konusu olunca reziletlerin sadece eksik veya fazla olması şeklindeki niceliğinin değil, aynı zamanda niteliğinin de önemli olduğunu gösterir.

---

485 krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 201, ç. 170; Tûsî, a.g.e, s. 157; *Ethics*, s. 122; Devvânî, a.g.e, s. 144.

486 A.A., I, 106; krş. Tûsî, a.g.e, s. 168; *Ethics*, s. 122; Devvânî, a.g.e, s. 144.

487 A.A., I, 105-106; Tûsî, a.g.e, s. 168; *Ethics*, s. 123; Devvânî, a.g.e, s. 144.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'yi takip ederek hastalıkları basit ve bileşik (mürekkeb) olarak ikiye ayırır.[488] O basit hastalıkların altında bu hastalıkların birbirleri ile birleşip karışmasından başka hastalıkların meydana geldiğini belirtir. Sayılamayacak kadar çok olan bu hastalıkların kaynağı Kınalızâde'nin basit olarak tanımladığı bu yalın, birleşmemiş hastalıklardır. Dolayısıyla basit hastalıklar anlaşılınca diğerleri de kolayca anlaşılabilir. Ayrıca Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi helâk eden(mühlike) hastalıklar ve müzmin hastalıklardan bahseder. Helak eden hastalıklar müzmin hastalıkların aslı ve sebebidir. Kınalızâde helak edici hastalıklara; şaşkınlık(hayret), cahillik(cehl), çok öfke(galebe-i gazab), kızgınlık(hışım), Kin(hıkd), kıskançlık(hased), aşk, ümit(emel), tembellik(batâlet ve kesl) gibi ahlâkî hastalıkları örnek verir. Bunların içinden kızgınlık(hışım) ve kin(hıkd) Tûsî ve Devvânî'de yer almaz. Kötü kalplilik(beddilî), korku(havf, Devvânî'de yok) ve üzüntü(hüzn) hastalıklarına da Kınalızâde yer vermemiştir.[489] Ayrıca Gazzâlî'den faydalanarak dilin afetleri başlığında Tûsî ve Devvânî'de olmayan gıybet, kovuculuk, lanet etme gibi afetlere de yer vermiştir.

Kınalızâde basit ahlâkî hastalıkları Tûsî'den biraz daha farklı bir şekilde tasnif etmiştir. Onun bu tasnifi Devvânî'ye benzemekle beraber onda kapalı kalan ve karışık görünen bazı kısımların Kınalızâde tarafından daha iyi açıklandığını görüyoruz. Ayrıca Tûsî ve Devvânî'de temyiz, def' ve cezb kuvveti olarak geçen nefsin güçleri Kınalızâde'de sırasıyla temyiz, gazab ve şehvet kuvvetleri olarak geçer.[490] Kınalızâde'nin selefleri gibi basit olarak isimlendirdiği ahlâki hastalıklar şunlardır:

a) Basit Hastalıklar

1) Temyiz Gücünün Hastalıkları[491]

(a) *Fazlalık yönünde*; Kınalızâde temyiz gücünün ifratını nazari hikmet veya ameli hikmette meydana gelmesine göre ikiye ayırır.

(1) Nazarî hikmette ifrat iki kısımdır.

---

488 A.A., I, 108; krş. Tûsî, a.g.e, s. 169; *Ethics*, s. 124; Devvânî, a.g.e, s. 146; H. Anay, *Devvânî*, s. 313.

489 A.A., I, 108; krş. Tûsî, a.g.e, s. 169; *Ethics*, s. 124; Devvânî, a.g.e, s. 146; H. Anay, *Devvânî*, s. 313.

490 A.A., I, 106; bkz. Tûsî, a.g.e, s. 168; Devvânî, a.g.e, s. 145-146.

491 A.A., I,106-107; krş. Tûsî, a.g.e, s. 168; *Ethics*, s. 123; Devvânî, a.g.e, s. 144-145; H. Anay, *Devvânî*, s. 313.

(1a) Aklın sınırını aşıp tartışma ve anlatmada mübalağa etmek. Kınalızâde bunun Tûsî ve Devvânî'nin belirttiklerinin aksine, tedkîk(inceden inceye araştırma) olmadığını düşünmektedir. O dönemindeki çoğu kimsenin bunu tedkîk sanarak boş şüpheye düştüklerini ve doğru yoldan uzaklaştıklarını belirtir.

(1b) Soyut konularda duyularla hükmetmek. Kınalızâde göre bu şeytana itaat, vehim, akıl ve düşüncenin atıl kalmasından doğar. Mücessime ile müşebbihenin hatası bu türdendir.

(2) Amelî hikmette meydana gelen ifratı Kınalızâde tümellerde ve tikellerde olmak üzere ikiye ayırır.

(2a) Amelî hikmetteki fazlalık, tikellerde meydana gelirse ona cerbeze(hilekârlık, kurnazlık) ve hubs(kötülük) denir.

(2b) Ameli hikmetteki fazlalık; tümellerde meydana gelirse ona dehâ denir.[492]

Kınalızâde ortaya koyduğu bu görüşlerin Hoca Nasîr ve Fâdıl Devvânî'ye ait olduğunu belirtir. Seyyit Şerîf Cürcânî'nin *Şerhü'l-mevâkıf* adlı eserinde nazari hikmette ne kadar fazlalık olursa olsun ifrat sayılmayacağını, aksine ne kadar kuvvetli ve şiddetli olursa o kadar faziletli olacağını, rezîletin, ameli hikmete bağlı olarak meydana gelen cerbezeden ibaret olduğunu nakleder.[493]

(b) *Eksiklik yönünde*; Kınalızâde temyiz gücünün tefritini de ifratı gibi nazarî ve amelî hikmette olana göre ikiye ayırır.

(1) Nazarî hikmetteki eksiklik, düşüncenin gerekli olan dereceden eksik olmasıdır. Buna bilâdet(kalın kafalılık) denilir.

(2) Amelî hikmette olan eksikliğe belâhet(eblehlik, bönlük) denilir.

(c) *Nitelik olarak sapma*; yani temyiz gücünün redâet keyfiyeti ise temyiz gücünü zararlı ve olgunluğa mani ilimlere yönelip bunları tahsil etmek için gayret göstermektir.

---

492 A.A., I, 107; metinde rehâ (kurtulma) geçmektedir. Fakat Kınalızâde'nin "*dirler imiş*" ifadesinden bunun Tûsî ve Devvânî'deki gibi dehâ olması gerektiği sonucunu çıkararak bunu tercih ettik. Bkz. Tûsî, a.g.e., s. 169; Devvânî, a.g.e, s. 145.

493 A.A., I, 106; krş. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, VI, 130-131.

Nazarî hikmet yönünden cedel, hilâf, safsata gibi ilimlere gereğinden fazla dalmak redâettir; keza amelî hikmet yönünden özellikle amacı sırf ilim olmayıp amele götürerek dünyevi amaçları elde etmeği kasteden kehânet vb ilimlere gayret sarf etmek de redâettir. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'de geçen fal, hokkabazlık(şe'bede), zeka ile karışık hile yapmak(kîmîyâ, Devvânî'de yok) gibilerini örnek olarak vermez.[494]

Kınalızâde'nin temyiz gücünün hastalıkları konusunda yapmış olduğu bu tasnif Tûsî'de bu kadar tümel,tikel, ameli, nazari gibi ayrıntılı olarak yer almaz. Devvânî'ni bu tasnifi biraz daha geliştirmiştir. Kınalızâde'nin tasnifi ise belki de en sonuncu olmanın avantajı ile içlerinde en mükemmel ve en anlaşılır olandır.[495]

2) Öfke Gücünün Hastalıkları[496]

(a) *Fazlalık yönünde:* Aşırı kızgınlık, intikam ve yersiz hiddettir; yırtıcı hayvanlar ve haşaratlar gibi akıl ve şeriatın ölçülerini aşıp insanlara ve hayvanlara eziyet etmeye teşebbüs etmektir.

(b) *Eksiklik yönünde:* Gayretsiz, korkak ve yüreksiz olduğu için işlerinin idaresinin bozulmasıdır.

(c) *Nitelik yönünden sapma* (Redâet keyfiyeti): Kızgınlıktan cansız nesneleri vurmak ve dövmek gibi aklın gereklerine göre akılsızlık kabul edilecek şekilde intikam almaktır. Bu gibilerinin kendi vurduğundan yine kendisi zarar görür, zira cansız nesneler idraksiz oldukları için onlara dayak tesir etmez. Hayvanlara ve idraki olmayan çocuklara öfkeyle vurmak ve eziyet etmek, kızmanın gerekmediği yerlerde sebepsiz kızgınlık göstermek bu gruba girer.

---

494 A.A., I, 107; krş. Tûsî, a.g.e, s. 168; *Ethics,* s. 123; Devvânî, a.g.e, s. 145; H. Anay, *Devvânî,* s. 313.

495 A.A., I, 106-107; krş. Tûsî, a.g.e, s. 168; *Ethics,* s. 123; Devvânî, a.g.e, s. 144-145; H. Anay, *Devvânî,* s. 313.

496 A.A., I, 107; krş. Tûsî, a.g.e, s. 169; *Ethics,* s. 123; Devvânî, a.g.e, s. 144-145; H. Anay, *Devvânî,* s. 313.

3) Arzu Gücünün Hastalıkları[497]

(a) *Fazlalık yönünde*: Yeme, içme ve cinsel birleşme konularında son derece hırslı ve kötülük içinde olmak; böylece aklın ve şeriatın ölçülerini aşmak, itidal sınırının dışına yönelmektir.

(b) *Eksiklik yönünde*: Yaşamak için gerekli olanları kazanma ve helal lokmayı isteme konusunda sebepsiz yere tembellik yapmak, neslin bekası ve ümmetin çoğalmasını sağlayan çabalardan gereksiz yere durmak veya vazgeçmektir.

(c) *Nitelik yönünde*: Yeme, içme ve cinsel birleşmeyi aklen ve şeran uygun olmayan yerlerde yapmaktır. Eşcinsellik, toprak ve kil yemek gibi. Kınalızâde özellikle kadınların kile düşkün olduklarını iddia eder. Bu tespit Tûsî ve Devvânî'de mevcut değildir. Bunun Kınalızâde'nin kendi dönemine ait bir tespit olduğunu anlaşılmaktadır.

b) Bileşik Hastalıklar

1) Temyiz Gücünün Hastalıkları

(a) *Fazlalık yönünde*: Şaşkınlık (hayret),

(b) *Eksiklik yönünde*: Basit cahillik (cehl-i basît),

(c) *Nitelik yönünde sapma*: Bileşik cahillik (cehl-i mürekkeb).

2) Öfke Gücünün Hastalıkları

(a) *Fazlalık yönünde*: Öfke (gazab)

(b) *Eksiklik yönünde*: Korkaklık (cübn)

(c) *Nitelik yönünde sapma*: Korku (havf)

3) Arzu Gücünün Hastalıkları

(a) *Fazlalık yönünde*: Arzunun fazlalığı (ifrat-ı şehvet)

(b) Tembellik (Batalet)

(c) Üzüntü (Hüzün)

(d) Kıskançlık (Haset)

---

[497] A.A., I, 107-108; krş. Tûsî, a.g.e, s. 169; *Ethics*, s. 123-124; Devvânî, a.g.e, s. 145; H. Anay, *Devvânî*, s. 313.

Kınalızâde ileride açıklanacağı gibi arzu gücünün bileşik hastalıklarıdan sadece fazlalık yönündenki sapmasına işaret etmiş, eksiklik ve nitelik yönünden sapmaların hangisi olduğunu belirtmeden diğer hastalıkları sıralamıştır.

Kınalızâde'nin öfke ve arzu güçleri hakkındaki bu açıklamaları ile Tûsî ve Devvânî'nin açıklamaları birbirine son derece benzer. Ancak Kınalızâde konuyu Tûsî ve Devvânî gibi bir kavram altında toplayıp ifade etmek yerine, sadece açıklamakla yetinmiştir. Dolayısıyla onun bu açıklamalarını bir kelime ile özetlemek imkansız olmaktadır. Kınalızâde ile selefleri arasında onun bu yaklaşımı ve konuya ilave ettiği küçük bir kaç örnek dışında herhangi fark yoktur.[498]

2. Ahlâkî Hastalıkların Tedavisindeki Genel Prensipler

Kınalızâde ahlâkî hastalıkların tedavisine ayırdığı bu bölümü hastalıklar ve tedavi olarak her hangi bir ayırıma gitmeden işler. O önce hastalıkların sebeplerini, sonra hastalıkları daha sonrada tek tek bunların tedavi metodlarını açıklar. Biz tek tek tedavi metotlarına kısaca değinmeden önce genel tedavi prensiplerinden söz etmek istiyoruz.

Kınalızâde'nin daha önce tıbb-ı cismânî ve tıbb-ı ruhânî karşılaştırması yaptığını ve cismânî tıbbı sıhhatin korunması ve hastalığa sebep olan illetin yok edilmesi olarak ikiye ayırdığını söylemiştik. O sağlığın korunmasını, "sıhhatin önceki halinin benzerini devam ettirmek" olarak tanımlar. İlletin yok edilmesi yani tedavi ise meydana gelen hastalığın giderilmesiyle olur.[499] Hastalığı mizacın sapması, bozulması olarak tanımlayan Kınalızâde tedaviyi mizacı sapmadan itidale döndürmek olarak tanımlar. Tûsî ve Devvânî gibi Kınalızâde'nin hastalığın giderilmesi konusundaki tavsiyesi de hastalığı zıttı ile tedavi etmektir. O cismânî tıbda sıcak hastalıkların soğuk ilaçlarla ve soğuk hastalıkların sıcak ilaçlarla tedavi edilip mizacın değiştirildiğini belirtir. Ruhânî tıbda da aynı kuralın geçerli olduğunu ifade ederek[500] ahlâkî hastalıkların tedavisinde beden hastalıklarının tedavisinde uygulanan yöntemi salık verir.

---

498 A.A., I, 107-108; krş. Tûsî, a.g.e, s. 168; *Ethics*, s. 123-124; Devvânî, a.g.e, s. 145-146; H. Anay, *Devvânî*, s. 313.

499 A.A., I, 104-105; krş. Tûsî, a.g.e, s. 167-168; *Ethics*, s. 122-123; Devvânî, a.g.e, s. 144; H. Anay, *Devvânî*, s. 316.

500 A.A., I, 104-105; krş. Tûsî, a.g.e, s. 167-168; *Ethics*, s. 122-123; Devvânî, a.g.e, s. 144; H. Anay,

Kınalızâde hastalıkları tedavi etmede öncelikle hastalığın cinsinin ve her cinsin sebebi ve alametinin bilinmesini, her hastalığın nasıl edileceğinin ve hastalığın sebebinin ne ile yok edileceğinin açıklanmasını bir kanun olarak verir. Ancak bu şekilde hastalığın cinsi ve alametleri teşhis edilip sebebi öğrenilir ve tedavisi ile uğraşılıp hastalık sebebiyle beraber giderilebilir.[501]

Kınalızâde'ye göre ahlâkî hastalıkların meydana gelme sebebi beden ve nefistir. Beden ile ruh arasında son derece kuvvetli bir bağ vardır. Bu bağ o kadar şiddetlidir ki, bazı kelamcı ve filozoflar ruhu duyumsanan beden sanıp soyut ruhu ispat etmekten aciz kalmışlardır. Bu bağın kuvvetli olması dolayısıyla soyut ruha arız olan nefsânî nitelikler bedende, bedene yerleşmiş olan her hal ve cismani nitelikler de soyut ruhda etkisini gösterir. Kınalızâde buna, ruhun öfkelendiği zaman kızarma ve ateş yükselmesi şeklinde etkisinin bedende ortaya çıkmasını, ruh aşık olduğu zaman bedenin sararmasını ve aşığını gördüğünde istemeden bedenin titremesini örnek verir. Bu yüzden Kınalızâde organlarda hastalık ve ağrı kuvvetli olursa nefsin idrakinin bozulacağını, bedendeki elem giderildiğinde ruhun sevinçli ve huzurlu olacağını düşünür.[502]

Ruh ile beden arasındaki bu kuvvetli ilişkiden dolayı Kınalızâde nefsine arız olan hastalığı tedavi etmek isteyen kimsenin öncelikle hastalığın sebebini yani ruhsal veya bedensel olup olmadığını öğrenmesini tavsiye eder. Eğer bedene arız olan ağrı sızı gibi bedensel hastalıklardan ise tıbbı kaideler ve sanayi tedbirleri(bir önceki konuda geçen sanat) başvurarak bu beden hastalığını tedavi etmek ve mizacı itidale döndürmekle olur. Beden hastalığı giderilince ondan kaynaklanan ruhî hastalık da yok edilmiş olur. Eğer bu hastalık ruhî özellikler ve alışkanlıklardan kaynaklanıyor ise ahlâk kitapları ve ameli hikmetin kurallarına müracaat edilmeli, buradaki kurallara uygun olarak tedavi edilmelidir.[503] Böylece Kınalızâde hastalıkların tedavisinde bedene ait hastalıklar için tıbbın kuralları yani tıbb-ı cismânî, nefse arız olan hastalıklar için amelî hikmet yani tıbb-ı ruhânî olmak üzere iki farklı alana ait iki farklı yöntem göstermiş

Devvânî, s. 316; Cismânî tıbda hastalıkların tedavisi için bkz. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *DİA*, II, 24.

501 A.A., I, 105.

502 A.A., I, 109; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 185, ç. 156; Tûsî, a.g.e, s. 169-170; *Ethics*, s. 124; Devvânî, a.g.e, s. 146-147; H. Anay, *Devvânî*, s. 315.

503 A.A., I, 109; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 185 ç. 156; Tûsî, a.g.e, s. 170; *Ethics*, s. 124; Devvânî, a.g.e, s. 146-147; H. Anay, *Devvânî*, s. 315.

olur. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre ahlâk ilmi ve tıbb-ı ruhânî ile tedavi edilecek hastalıklar nefsten, onun alışkanlıklarından kaynaklanan hastalıklardır.

Kınalızâde'nin yukarıdaki tespitine göre bedensel hastalıklar tıbb-ı cismânî ile tedavi edildiği gibi nefsten ve nefsin alışkanlıklarından kaynaklanan hastalıklar da ahlâk ilmi yani tıbb-ı ruhânî ile tedavi edilmelidir. Bu konuda Kınalızâde seleflerine uyarak, tıbb-ı cismanide kullanılan 1-gıda almak, 2-ilaç kullanmak, 3-zehir alanı hemen kusturmak 4-bazı organları kesmek veya dağlamak gibi beden hastalıklarının tedavisinde kullanılan genel yöntemleri ahlâkî hastalıkların tedavisi için de önerir. Hastalıkları zıddı ile tedavi edip sapmayı itidaline döndürme düşüncesine yönelik olarak Kınalızâde'nin selefleri gibi tıbb-ı ruhânîye uyarladığı ve "tarîk-ı muâlecât-ı küllîye" adını verdiği genel tedavi yolları konusundaki tavsiyesi şunlardır:[504]

1. Güzel fiiller ve övgü yolunu kullanarak nefsi güçlendirmek ve kötü huyu terk ettirmek. Kınalızâde bunu cismânî tıbdaki güzel gıdalar vererek hasta bedeni kuvvetlendirip hastalığı giderme ve sebebini yok etme yöntemine benzetir. Cismânî tıbbın bu maddesi için selefleri gıdada tasarrufta bulunmak ve diyet önerirken Kınalızâde gıda almak terimini, burada ise hoş yiyecekler (ağdıye-i latîf) kelimesini kullanmaktadır. Ruhî hastalıkları iyileştirmek güzel fiilleri kullanarak nefsi kuvvetlendirmekle gerçekleşiyorsa burada gıdada perhiz veya diyetten değil, Kınalızâde'nin kullandığı gibi güzel yiyeceklerden söz etmek bize göre daha mantıklı olmaktadır.

2. Nefsinin kötü ahlâktan kaçınması için, beğenilmeyen huy ve kötü fiilden kaynaklanan hastalığı düşünerek nefsini azarlamalı, pişmanlık duymalı, kendisini bundan men etmeli ve kendisine ceza vermelidir. Kınalızâde bunu cismânî tıbdaki ilaç kullanarak iyileşmeye benzetir.

3. Nefse yerleşmiş giderilmesi çok zor olan reziletleri zıddı olan rezileti kullanarak gidermek ve yok etmektir. Kınalızâde buna cimrilik reziletini yok etmek için zıddı olan israf reziletini kullanmayı örnek verir. Bu şekilde zamanla itidal olan cömertlik sıfatı onda meleke haline gelir ve reziletten kurtulup fazileti kazanmış olur.

---

504 A.A., I, 109-110; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 185, ç. 156; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 98-101, ç. 140-142; Tûsî, a.g.e, s. 170-172; *Ethics*, s. 124-125; Devvânî, a.g.e, s. 147; H. Anay, *Devvânî*, s. 317.

Bu cismani tıbdaki tedavi için zehir kullanmak gibidir. Bu zıt rezilet zehir mesabesindedir. Yalnız zıt reziletin yerleşip zarar vermemesi için dikkatli olmak gerekir.

4. Rezilet uzun zaman kalıp yerleşmiş ve yukarıdaki üç yolla yok edilememişse nefse zor ibadetler, güç ameller yüklemelidir. Kötü huya dönmemek için altından kalkamayacağı adaklar yapmalı ve bozulması mümkün olmayan sözler vermelidir. Böylece nefsi ibadetlerin nuruyla parlar; adaklar ve verdiği sözler vb. yaptırımlar sayesinde o kötü huydan kurtulur. Kınalızâde bunu cismânî tıbdaki organları kesme ve dağlamaya benzetir.

3. Bileşik Hastalıkların Tedavisi

Kınalızâde cismânî tıbda bölüm bölüm hastalıkların sebepleri, alametleri ve tedavi yollarının anlatılması gibi nefsin üç gücüne bağlı olarak ahlâkî hastalıkların tedavisinin de bölüm bölüm açıklanması gerektiğini belirtir. Böylelikle geri kalan hastalıklar bunlarla kıyas edilerek tedavi edilebilir. Kınalızâde'ye göre bileşik hastalıkların tedavi yolları şunlardır:

a) Temyiz Gücünün Hastalıkları[505]

Kınalızâde'ye göre temyiz gücünün hastalıklarının basit ve bileşik olmak üzere pek çok çeşidi olmakla birlikte tehlikeli ve korkunç olanı üç çeşittir.

(1) Fazlalık Yönünde: Şaşkınlık Hastalığı[506],

Tanımı: İki delil ince ve gizli meselelerde karşılaştığında biri diğerini çürütemediği için şaşkınlık ve şüphe sebebiyle yakînî bilgiye ulaşılamaması, basiretin hakikati görmekten aciz olmasıdır.

Tedavisi için öncelikle iki zıddın bir araya gelmesinin veya beraber doğru olmasının aklen mümkün olmadığını düşünmelidir. Böylece birisinin doğru olduğuna kesin karar verip istediğine uygun ön bilgileri(mukaddime) almaya çalışır. Bu ön bilgileri yakînî bilgi haline getirdikten sonra mantık kaidelerine göre son derece ihtiyatlı

---

505 A.A., I, 111; Tûsî, a.g.e, s. 172; *Ethics*, s. 126; Devvânî, a.g.e, s. 148; H. Anay, *Devvânî*, s. 314.
506 A.A., I, 111.

bir şekilde ve derin bir tetkikle doğruyu yanlıştan ayırabilir. Böylelikle gerçek doğruyu(hak) bulur.

(2) Eksiklik Yönünde: Basit Cahillik Hastalığı[507]

Tanımı: Bu hastalık bir şeyi bilmediği halde o konuda kendini biliyor sanmadır. Bu basit cahillik başta yerilen bir durum değildir. Çünkü her bilme isteğinin temelinde bilgisizlik vardır. Ancak bu düzeyde kalmak, bilgisizliği ilme vasıta yapmamak ayıplanır.

Tedavisi: Kınalızâde insana diğer hayvanlara bakmasını, onların özelliklerini ve imtiyazlarını düşünmesini tavsiye eder. Bunu yaptığında insanın diğer hayvanlardan üstünlüğü ve ayrıcalığının ilim, düşünme(nutk) ve temyizden ileri geldiğini görür. Cahil insanın hayvanlardan sayıldığını, hatta daha aşağıda olduğunu söyleyen Kınalızâde cahil insanlar arasında dolaşan konuşmaları hayvanların seslerine benzetir. Yine bunlara insan adının verilemesini duvara nakşedilen insan şekillerine ve ruhsuz heykellere insan denilmesine benzetir. Ona göre bunlara mecaz olarak insan denilir ve hakiki insanlık bunlardan uzaktır. Kınalızâde'nin bu insanları bu kadar eleştirmesinin sebebi hayvanların fıtratları gereği Allah'ın kendilerine verdiği kuvvet ve aletleri yaşamak için kullanmasına karşılık cahil insanın kabiliyetini kaybetmesi, alet ve kuvvetlerini kullanırken aklın gereklerinden yüz çevirmesi, iradesini kötü yönde kullanmasıdır. Kınalızâde bu konudaki uzun açıklamaların ardından "ey birâder" diyerek hitap şeklinde tedaviye yönelik tavsiyelerde bulunur. Buna göre kişinin kabiliyeti ilim ve hikmetle süslü, tabiat marifette ortaya çıkıyorsa bu büyük bir mutluluktur. Henüz kuvvetler, aletler ve imkan müsait iken kemal derecesini kazanmaya yönelmeli, dalâlet ve cehâletten kurtulmak için çalışmalıdır. Çünkü ancak bu şekilde cehalet denizinden sahile ulaşılabilir.

(3) Nitelik Yönünde: Bileşik Cahillik (cehl-i mürekkeb)[508]

Tanımı: Niteliğin sapmasından kaynaklanan bu hastalık bir şeyi bilmemek, bilmediğini de bilmemek ve kendini biliyor sanmaktır. Burada bilmemek ve bilmediğini de bilmemek şeklinde iki tane cehl(bilmemek) olduğu için buna cehl-i mürekkeb-

507 A.A., I, 111-113.

(birleşik cahillik) denilmiştir. Kınalızâde'ye göre bu müzmin ve tedavisi zor bir hastalıktır. Çünkü bilmeyip, bilmediğini de bilmeyen bir kimse cahil olduğuna ihtimal vermeyip kendini alim sandığı için, cahilliğini gidermek ve ilim kazanmak için gayret etmez.

Tedavisi: Kınalızâde bu hastalığın tedavisinde matematik ilmi ile meşgul olmayı tavsiye eder. Çünkü bu ilmin konuları, ilkeleri ve delilleri kesin bilgiye dayanır. Nefis bu ilimlerle uğraştıkça tabiatı kesin bilgiye alışır, zan ve ikna ile yetinmez. Bu alışkanlık sonucunda ilk bilgilerine döndüğünde cahilliğini anlar ve bu sayede basit cahillik seviyesine gelir, bundan sonra da kesin bilgi tarafına istek uyanır.

Kınalızâde burada örnek verdiği temyiz gücünün bazı bileşik hastalıkları ve tedavisinin nazari güce ait hastalıkların tedavisi olduğunu, bu hastalıkların giderilmesine hikmet ve ölçünün(mizân) kefalet ettiğini ve içerdiğini belirtir. Ona göre ameli güce bağlı hastalıkların tedavisi ahlâk ilminde bilinir. Kınalızâde'nin bu ifadelerinin benzeri Tûsî'de de yer alır. Kınalızâde temyiz gücünün bu bileşik hastalıkları ve tedavisi konusunda da daha önce yaptığı gibi Tûsî ve Devvânî'den büyük ölçüde faydalanmış, bazı örnekler ve konuyu aydınlatmaya yönelik ek açıklalar dışında kendinden bir şey katmamıştır. O aynı zamanda Devvânî'nin yer vermediği bazı açıklamalara eserinde yer vermiş,. bunları ayet ve manzumelerle süslemiştir.[509]

b) Öfke Gücünün Hastalıkları ve Tedavisi

Tûsî ve Devvânî'de yok etme gücü(kuvvet-i def') olarak geçen kuvveti Kınalızâde burada öfke(gazab) gücü olarak adlandırır. Ancak daha sonra arzu gücünden söz ederken öfkeyi(gazab) yok etme(def') gücü olarak açıklar.[510] Bu gücün bazısı isimli bazısı isimsiz sayılamayacak kadar çok hastalığının olduğunu belirten Kınalızâde en zararlısı ve helak edici olanı, en müzmini olarak üç tanesinin adını verir. Bunlar Tûsî ve Devvânî'de de aynı adla yer alan hastalıklardır.[511]

508 A.A., I, 113-114.
509 A.A., I, 111-114; Tûsî, a.g.e, s. 172-175; *Ethics*, s. 126-128; Devvânî, a.g.e, s. 148-152.
510 A.A., I, 143.
511 A.A., I, 114; krş. Tûsî, a.g.e, s. 175; *Ethics*, s. 128; Devvânî, a.g.e, s. 152.

(1) Fazlalık Yönünde: Öfke ve Kızgınlığın (hışmın) Tedavisi

Kınalızâde öfke gücünün fazlalığından doğan hastalığa da öfke ismini vermektedir. Bu durumda hem öfke gücü hem de bu gücün fazlalığından doğan hastalık olmak üzere iki tane öfke ile karşılaşıyoruz. Bu ikisinin karışmaması için öfke gücünden söz ederken "öfke gücü" terimlerini bunun fazlalığından kaynaklanan hastalık manasına da sadece "öfke" terimini kullanacağız.

Tanımı: Öfke nefsani bir niteliktir. Bununla kalbin içindeki sıcaklık olan ruhun cevheri bedenin dışına hareket eder. Kalbdeki kan coşar ve galeyana gelir. Kanın dışarıya hareketi ve galeyanı sonucunda bedenin dışında sıcaklık ve kırmızılık görülür. Özellikle narin ve nazik yüz sertleşir, hassas damarlar kan dolduğu için kalınlaşır. Bu Tûsî ve Devvânî'de olmayan Kınalızâde'ye ait bir tanımdır.[512] Kınalızâde öfkenin sebebini Tûsî ve Devvânî gibi nefsin elem duyduğu kimseden intikam almayı istemesi olarak verir. Bu istek nefse arız olunca etkisi hemen bedende görülür. Tabii hararet galeyana gelir. Bu galeyandan buhar ve karanlık duman çıkar. Bununla dimağ boşluğu ile hayvani ve insani ruhun aktığı yer olan kırmızı kan damarları dolar. Bunun sonucunda karanlık dumanından aklın nuru örtülür, aklın aynası koyulaşır ve düşünce gücünün fiilleri zayıf düşer. Kınalızâde insanın bu durumunu filozofların içi ateş ve dumanla dolu bir mağaraya benzettiklerini belirterek, bu derecedeki öfkeyi öğüt ve tatlı sözle yok etmeye çalışmanın faydasızlığına, aksine daha fazla öfkelenmeye sebep olduğuna işaret eder. Kınalızâde'nin buradaki açıklamaları ve mağara benzetmesi İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî'de de yer alır.[513] Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi insanların mizaçlarını öfke gücünü kabul etme istidadına göre sınıflara ayırır.[514] Buna göre:

(1) Bazı mizaçların öfke gücünü almaya istidadı barut ve kibritin alev almaya olan istidadı gibidir. Bu mizaca sahip kişi intikam gerektiren bir şey olduğunda hemen elem duyar ve öfke ateşi tutuşur.

(2) Bazılarının öfkeyi kabule istidadı yağ gibidir.

---

512 A.A., I, 114.

513 A.A., I, 114; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 203, ç. 172; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 261-262, ç. 376-377; Tûsî, a.g.e, s. 175; *Ethics*, s. 128; Devvânî, a.g.e, s. 152.

514 A.A., I, 115; Tûsî, a.g.e, s. 175-176; *Ethics*, s. 128-129; Devvânî, a.g.e., s. 153.

(3) Kiminin mizacı çabuk yanan kuru oduna benzer. Bu yağ gibi mizaçlılardan oldukça uzaktır.

(4) Bir kısım insanın mizacı ise yaş oduna benzer. Yanması çok zaman ister. Yandıktan sonra da az bir gayretle söner. Bu akıllı, vakur kişilerin örnek olduğu en hayırlı mertebedir.

Kınalızâde'ye göre öfkenin bütün sebepleri toplanmayınca insanda öfkenin alevi parlamaz. Ancak bu öfke hamiyyet eksikliğinden ve humudun hararetinden kaynaklanmamalıdır. Nefsi temizlemek, aklın irşadını kabul etmek, şeriatın gereklerine uymak ve hikmet yoluna ulaşmak gibi yollarla öfkenin sebebini ortadan kaldırılınca kişinin öfkesi de kaybolur.[515]

Kınalızâde insanları öfkenin ortaya çıkmasına göre gruplara ayırır.

a) Öfkesi geç gelir, gelse de tez geçer.

b) Öfkesi tez gelir, tez geçer.

c) Öfkesi geç gelir fakat geç geçer.

d) Öfkesi tez gelir fakat geç geçer.

Kınalızâde bunların en faziletlisinin öfkesi geç gelip tez geçen olduğunu en kötüsünün de tez gelip geç geçen olduğunu belirtir. Çünkü öfke ne kadar az olursa o kadar makbuldür.[516]

Kınalızâde, Ebû Bekir er-Râzî'den beri devam eden anlayışa uyarak öfkeyi delilik ve sarhoşluğun bir çeşidi olarak görür. Aklî bakımdan ehliyetsiz kişilerin akid ve hükümlerinin geçersiz sayılması gibi öfkeli insanın da adalet ve fazilet üzerine hüküm veremeyeceğini düşünerek hükümdarların ve kadıların öfkeli iken hüküm vermemeleri konusunda tavsiyeler nakleder.[517]

Kınalızâde Gazzâlî gibi öfkeli insanın görünüşünün çirkinliğini bunun zararlarına örnek olarak verir. Çünkü öfkeli kişinin yüzü kızarır, damarları gerilir, sesi yükselir ve uygun olmayan hareketler ortaya çıkar. Öfkenin cismani ve ruhani pek çok zararı vardır. Kınalızâde öfkenin ölüme sebep olabileceğine işaret eder.[518] Öfkelenip

---

515 A.A., I, 115.
516 A.A., I, 116.
517 A.A., I, 116.
518 A.A., I, 116-117; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 262-263, ç. 378.

şeytana uyanlar Allah'ın lütfundan uzaklaşırlar.[519] Her halde bu öfkenin en büyük zararıdır.

Kınalızâde öfke konusunda Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî'den yararlanmıştır. Kınalızâde genel olarak Tûsî'yi takip etmiş onda olup Devvânî'de yer almayan -Tûsî'de İnsokrâtîs olarak geçen Yunanlı filozofun sözleri gibi- bazı bilgileri almıştır.[520] Tûsî bu bilgileri İbn Miskeveyh'den almış olmalıdır.[521] Ancak Tûsî'de yer almayan Hz. Ömer vb. kişilere ait sözler, bazı hadisler Devvânî'den alınmadır.[522] Yine o öfkeli insanın dış görünüşü ve fizyolojisi ile ilgili açıklamalarda Gazzâlî'nin görüşlerinden de istifade etmiş görünmektedir.[523]

Kınalızâde öfkenin hastalıklarına ilave olarak aşağıdaki yedi maddeyi verir ve bunların öfkenin hastalıklarının arazı konumunda olduğunu belirtir. Kınalızâde'nin "*Bu takrîr-i Hocâ Nasîr'dır*" sözleriyle Tûsî'ye atfettiği Devvânî'de de geçen bu ek şunlardır.[524]

- Pişmanlık(nedamet),
- Düşmanından karşılık ve ceza vermesini bekleme,
- Dostların nefret etmesi, yani buğuz etmesi ve sevgilerinin yok olması,
- Rezil insanların alay etmesi,
- (Şematet-i a'da') yani düşmana gülünç olmak, bu zor ve acı bir durumdur.
- Mizacın değişmesi, bu öfke halinde arız olur.
- Elem duyma, öfke halinde olur.

Öfkenin tedavisi: Kınalızâde öfkeyi tedavi edebilmek için sebepleri ortadan kaldırmaya yönelir. O öfkenin sebeplerini önce isim olarak vermiş sonra birer cümle ile tanımını yapmış sonra da bu sebepler hakkında geniş açıklamalar yapıp tedavisini göstermiştir. Bu Tûsî ve Devvânî'nin üslubundan farklıdır. Çünkü bunlar her sebebin kısaca tanım ve tedavisi hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır. Tûsî daha çok Mir'a ve licâc hariç İbn Miskeveyh'in bir kaç maddede topladığı sebepleri maddelere ayırmış

---

519 A.A., I, 118.
520 A.A., I, 118; krş.Tûsî, a.g.e, s. 176; *Ethics*, s. 129.
521 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 203-204, ç. 172-173.
522 A. A:, I, 118; krş. Devvânî, a.g.e, s. 154.
523 A.A., I, 116-117; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 262-263, ç. 378.
524 A.A., I, 118-119; krş. Tûsî, a.g.e, s. 177; *Ethics*, s. 129; Devvânî, a.g.e, s. 155.

gibidir. Devvânî ise bu maddelere birkaç ayet ve hadis dışında yeni bir şey eklememiştir. Kınalızâde seleflerinden faydalanmakla beraber daha serbest bir üslup tercih etmiş ve bu konuda seleflerin karşılaşmadığımız bazı görüşlere ve hikayelere yer vermiştir. Onun bazı açıklamaları zaman zaman Gazzâlî'yi hatırlatmakla beraber Kınalızâde'nin kendi görüşlerine en fazla yer verdiği bölümler neredeyse bu kısımlardır.[525]

Kınalızâde daha önce hastalığın sebebini bilmenin tedavisi için şart olduğunu belirtmişti. Öfke hastalığı için de aynı şey söz konusudur. Çünkü öfkeyi tedavi etmek için sebepleri gidermek gerekir. Hastalığın sebepleri giderilince hastalığın kendisi de ortadan kalkar. Nadiren bazı şahıslarda sebepler gittikten sonra, öfkenin izleri bulunsa da bunun tedavisi kolaydır.[526] Bu sebeple olsa gerek Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde önce öfkenin sebeplerini verip bunların tedavisini açıklamayı tercih etmişlerdi. Kınalızâde'nin bildirdiğine göre öfkenin sebepleri on çeşittir. Bu sebepler ve bunların tedavisi şunlardır.[527]

(1) *Kendini beğenmek(ucub)*: Kişinin kendini beğenmesi, vasıf ve hallerinin iyi olduğuna inanmasıdır.

Tedavisi: Kınalızâde baştaki tanımla yetinmeyerek kendini beğenmenin başka tarifini de yapar. Gazzâlî'den alıntı yaparak hakikaten kendini beğenme olan ve olmayan fiiller hakkında geniş açıklamalarda bulunur.[528] Ona göre kendini beğenme, kendi hakkında yanlış inanca kapılmaktır. Kendinde olan fazileti başkasında o şekilde yok sanıp kendisinin faziletli ve yüksek derecelerde olduğunu düşünmektir. Ayrıca Kınalızâde kişinin, kendini beğenme huyunu kendisinin giderdiğini zannederek, kendini beğenmeye başladığına ve bunu fazilet olarak anladığına dolayısıyla kendini beğenmenin giderilmesinin yine kendini beğenmeye sebep olabileceğine dikkat çeker. Kınalızâde'ye göre kendini beğenmenin sebebi nefsin kendi ilim ve kemalini bilip başkasının kemalini bilmemesidir. Bu kişi sebeple başkasının kemal ve faziletini bilip kendi nefsinin eksiklerini ve ayıplarını görmelidir. O ancak kendini beğenme ve kibri gidermek ve eksiklerini düşünmekle yetkinliğe ulaşır. Kınalızâde bu hastalığın tedavisi

---

525 A.A., I, 119; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 205-211, ç. 173-179; Tûsî, a.g.e, s. 177-181; *Ethics*, s. 130-133; Devvânî, a.g.e, s. 156-164.

526 A.A., I, 119.

527 A.A., I, 118; bkz. Tûsî, a.g.e, s. 176-180; *Ethics*, s. 129-132; Devvânî, a.g.e, s. 154.

528 A.A., I, 119; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 573, ç. 792-793.

olarak insanlara arkadaşlarının ve öncekilerin faziletlerini kendisine ayna yapmayı ve onlar yanında eksik olan taraflarını düşünmeyi tavsiye eder. Ayrıca Kınalızâde insanın Allah'ın bilgisini düşünerek bildiği bir kaç bilgi yanında bilmediği binlerce bilgi ve sayısız fazileti göz önüne getirip kendini beğenmeye kapılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü kendini beğenme bizzat reziletin kendisi olduğu için fazileti kazanmak isteyene kendini beğenme arız olursa bu onun fazileti elde etmesine mani olur.[529]

(2) *Övünmek(iftihâr)*: Övünmek ve kendisinde mükemmellik bulup sevinmektir.

Tedavisi: Kınalızâde öfkenin sebeplerini verdiği yerde Tûsî ve Devvânî gibi "iftihar" kelimesini kullanırken hastalıkların tedavisini açıkladığı bölümde bunu "mübâhât" kelimesi ile ifade eder. Kınalızâde'ye göre mübâhât kelimesi de iftihâr kelimesi gibi övünmek manasına gelmektedir. Ya güzellik ve kuvvet gibi bedensel makam, mal gibi veya beden dışındaki ruhani faziletler haricindeki şeylerle övünmektir. Kınalızâde bu hastalığın tedavisinde bedenle ve neseple övünmeye karşı iki farklı tavsiyede bulunur. O çeşitli hikayeler eşliğinde bedenin güzellikleri ve kuvveti ile övünenlere pis bir nutfeden geldiğini ve bir gün öleceğini düşünmesini önerir. Nesep ve asaletiyle övünenlere, övündüğü şeyin kendisine ait olmadığını, başkasının ilim ve fazileti olduğunu, başkasına ait şeylerle övünmenin ise gayret ve hamiyet sahibi kimseler yanında ayıp ve ar olduğunu düşünmesini ister. Bu konuda bir kısmı İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de geçen bir kısmının ise kaynağını tespit edemediğimiz çeşitli hikayeler anlatır, hadis-i şerifler ve manzumelere yer verir.[530]

(3) *Mücadele(mir'a)*: Basit sebepler yüzünden bile çalışmaya girişmektir.

Tedavisi: Kınalızâde bu hastalığı cenk ve savaş yapmak olarak verir. Ona göre bu hastalık insanlar arasındaki ülfeti bozar, buguz tohumlarını eker. Dolayısıyla insanlar arasındaki düzeni bozan bu kişiler azarlanmayı hak ederler, rezil ve en kötü özelliğe sahip olurlar. Kınalızâde bu hastalığın tedavisi hakkında Tûsî ve Devvânî gibi herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.[531]

---

529 A.A., I, 119-121; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 205-206, ç. 173-175; Tûsî, a.g.e, s. 177; *Ethics*, s. 130; Devvânî, a.g.e., s. 156-157.

530 A.A., I, 121-123; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 205-206, ç. 173-175; Tûsî, a.g.e, s. 177-178; *Ethics*, s. 130; Devvânî, a.g.e., s. 157-159.

531 A.A., I, 123-124; krş.Tûsî, a.g.e, s. 178-179; *Ethics*, s. 131; Devvânî, a.g.e., s. 159-160.

(4) *İnatçılık(licâc)*:

Tedavisi: Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'de mir'a ve licâc olarak bir arada işlenen bu konuyu atlamış, sıralamada verdiği inatçılık etmek dışında her hangi bir bilgi vermemiştir.[532]

(5) *Şakacılık(mizâh)*:

Tedavisi: Kınalızâde buna örfte latîfe(şaka), nâdire(nüktedanlık) ve bezle(şaka ve hoş söz) denildiğini belirtir. Kınalızâde'nin ifadesine göre bunun itidal derecesi arkadaşların arasını düzeltip kardeşlik duygularını yaydığı, kibri ortadan kaldırdığı için güzel görülmüştür. Fakat ondan ötesi aklen ve şer'an düşüklüktür. Kınalızâde mizahın zararlarını maddeler halinde açıklar. Buna göre:

a) Mizahtan amaç oturanları güldürmektir. Çok gülmenin kendisi bizzat kötüdür ve cahillerin özelliğidir.

b) Çoğunlukla şaka yapılan kişinin hatırı kırılır. Bu durum mü'mine eza sayıldığı için haramdır. Bunun yanında arkadaşlar arasında düşmanlık ve kine sebep olur.

c) şaka yapanın haşmet ve vakarına manidir. Bu kişi maskara olur, gülünç duruma düşer.

Kınalızâde Peygamberimizin şakacılığından ve Tûsî'de yer alan bazı sahabelerin şakacılıklarından örnekler verir. Ancak bunlara bakarak şakanın caiz olduğunun sanılmaması konusunda uyarır. Çünkü dilin itidalde durması mümkün değildir. Bu konu Devvânî'de atlanmış, İbn Miskeveyh'de kibir ve alaya almayla birlikte işlenmiştir.[533]

(6) *Kibirlenmek(Tekebbür)*:

Tedavisi: Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi kibri kendini beğenmeye benzetir. Ancak aralarında bir takım farklar vardır. Kendini beğenmede kişi kendinde kemal var olduğuna inanır, kibirli ise başkasına karşı üstünlük taslayıp büyüklük gösterisinde bulunur. Kişi yalnızken kendini beğenebilir fakat başka insanlar içinde olmadan kibirlenemez. Kibir başkasına, kendini beğenme kişinin kendisine nispet edilir. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'de yer alan bir kaç satırlık bu bilgilerle yetinmez, daha

---

532 A.A., I, 119-121; krş.Tûsî, a.g.e, s. 178-179; *Ethics*, s. 131; Devvânî, a.g.e., s. 159-160.

533 A.A., I, 124-125; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 207-208, ç. 176-177; Tûsî, a.g.e, s. 179; *Ethics*, s. 131.

ayrıntılı açıklamalarda bulunur.[534] Kınalızâde kendini beğenmenin kibre sebep olduğunu belirterek bu hastalığın en meşhur sebeplerini sıralar. Bunlar Kınalızâde'nin Gazzâlî'den aldığı başlıklardır.[535]

- İlim ve marifet,
- Amel ve taat
- Asıl ve nesep
- Hüsn ve cemal(iyilik ve güzellik)
- Mal ve metal(mülk)
- Beden kuvveti
- Makam, şöhret, hizmetçileri, maiyeti, binekleri, ziynet, nimet

Kınalızâde halk arasında hünere, kemale ve övünmeye sebep olan her şeyin kendini beğenmeye götürdüğünü belirtir. Bu yüzden bazı aşağı tabiatlı ve kötü mizaçlı kişilerin yaptıkları reziletlerle kibirlendiklerini ifade eder. Kınalızâde'ye göre kibir halka tahkirle bakmak, kendinde büyüklük tasavvur edip şer'in ve aklın gerekli gördüğü hakları aşmaktır. Büyüklük Allah'a mahsus bir haktır. Bu konuda ona ortaklık iddia etmek reziletlerin en kötüsüdür. Kınalızâde bu hastalığın tedavisinin kendisini beğenmeye yakın olduğunu, çünkü kibirin sebebinin kendini beğenme olduğunu, kendini beğenme ortadan kalkarsa kibrinde oradan kalkacağını belirtir. Bunun için insanlar kendindeki aczi ve zilleti, Cenab-ı Hakkın azametinin büyüklüğü ile karşılaştırmalıdır. Kendinin zelilin en zelili olduğunu görerek kibir ve azgınlığı kendisinden atmalıdır. Kınalızâde'ye göre bu dairenin sonu "Kim kendisini bilirse Rabbini bilir" makamıdır. Çünkü nefsinin acz ve zilletini bilen Rabbinin kudret ve bekasını bilir. Ayrıca Kınalızâde kişinin hiçlikten geldiği, acz içinde olduğu, bir gün öleceği biçiminde kendi durumunu düşünmesinin de bu hastalığı tedavi edeceği kanaatindedir. Kınalızâde'nin kibirin tedavisi konusundaki bu açıklamaları Gazzâlî'yi hatırlatmaktadır.[536]

---

534 A.A., I, 125; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 207-208, ç. 176-177; Tûsî, a.g.e, s. 179; *Ethics*, s. 131; Devvânî, a.g.e., s. 160-161.

535 A.A., I, 125; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 538-546, ç. 748-759.

536 A.A., I, 126-127; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 554-558, ç. 768-772.

(7) *Alay etmek(İstihzâ)*: Başka kimseyi maskaralığa almaktır.

Tedavisi: Kınalızâde istihzâyı bir kimseyi alaya alıp hatırını ve kalbini kırmak olarak tanımlar. Bu kişilerin amacı devlet adamlarını güldürmektir ve fakat bu, insanlığın en rezil halidir. Çünkü bu insanlar dünya malı kazanmak ve tatlı yemek için nimet veren bu kişilere güvenir, onları güldüren komik divânlar okurlar. Kınalızâde bu hali sefih çelebîlerin, akılsız büyük asillerin sıfatı olarak görür ve bunların gafletten uyandırılması gerektiğini düşünür. Bu durumun kötü terbiyeden kaynaklandığına inanan Kınalızâde bu edepsiz beylerin çoğunun ömürlerinin ortasında veya sonunda mahzun olup itibardan düştüklerini, afyon kullanarak helak ve mağlup olduklarını ifade eder. Tûsî ve Devvânî'de olmayan bu açıklamalar Kınalızâde'nin kendi dönemine ait, çevresinde gördüğü olaylara dayanan tespitler olmalıdır. Kınalızâde'ye göre bu hastalık mizaha yakındır ve dolayısıyla tedavisi de onun tedavisine uygundur. Bu yüzden ayrıca bir tedavi şekli önermez. Bunun yerine insanlarla alay etmenin kötülüğüne dair ayet ve hadis örneği verir.[537]

(8) *Vefasızlık, hıyanet(Gadr)*: Bir kimseye vefa gösterilmesi gerekirken eza ve cefa etmektir.

Tedavisi: Kınalızâde bunu vefanın zıddı olarak tarif eder. Çok kötü bir huy olduğu için kimsenin vefasızlık yaptığını itiraf etmediğini, kendini bu sıfatla tanımlamadığını belirtir. Vefasızlığın malda, sevgide, dostlukta, ihlas ve samimiyette, sadakatte, ailesi, karısı, çoluk çocuğunda, hizmetçileri ve maiyetinde olduğunu ifade eder. Vefasızlık bunların hepsinde özellikle devlet adamlarında çok kötüdür. Kınalızâde şeriatın vefasızlığı ve ahdi bozmayı yasakladığını ve sözünde durmayı emrettiğini hatırlatır. O Hoca Nasîr'in vefasızlığın Türkler arasında, zıttı olan vefanın ise Rum ve Habeşliler arasında çok olduğunu söylediğini nakleder. Gerçekten de Tûsî'nin eserinde bu şekilde bir saptamada bulunduğunu gördük. Tûsî'nin bu tespitinin benzerine İbn Miskeveyh'de de rastladık. Ancak İbn Miskeveyh vefasızlığa örnek olarak Türkleri değil isim anmadan kölelerden bir grubu verir. Vefalı insanlarla ilgili örnek küçük bir

537 A.A., I, 127-128; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 207-208, ç. 176-177; Tûsî, a.g.e, s. 179; *Ethics*, s. 131; Devvânî, a.g.e., s. 161.

farkla Tûsî ve İbn Miskeveyh'de aynıdır. Devvânî ise Tûsî'deki bu açıklamaları aynen almış herhangi bir değişiklik yapmamıştır.[538]

(9) *Zulüm(Daym)*: Bir kimseyi zayıf ve fakir sayıp zulüm etmektir.

Tedavisi: Kınalızâde "daymı" zayıf ve çaresiz olmayıp intikam için zulmü taşımak olarak tarif eder. Kınalızâde'ye göre özellikle kudreti varken intikam almak akıllı kişiye layık bir davranış değildir. Kınalızâde bu konuda Tûsî ve Devvânî'nin yazdıklarına hemen hemen bir şey eklememiştir.[539]

(10) *Kıskançlık(Münâfeset)*: Mal ve eşyayı başkasından kıskanmaktır.

Tedavisi: Kınalızâde bu hastalığı değerli bir şeyi elde etmek için kavga etmek ve çekişmek olarak tarif eder. Değerli ve güzel şeylere rağbet edip bunları elde etmeyi istemek kıskançlığın sebebidir. Filozoflar devlet adamlarının mal ve dünya eşyasına rağbet edip bunları elde etmek için hırs göstermelerini onlara layık ve güzel bir hareket kabul etmemişlerdir. Kınalızâde sultanlara yakışmayan bu hırsı orta tabakadaki insanlara hiç yakıştırmaz. Kınalızâde'ye göre böyle değerli şeyler peşinde koşmak hükümdarların devlet işlerini iyi yapmalarına mani olur. Bununla ilgili İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de geçen değerli billurdan küresi bir padişahın hikayesi ile kendisinin duyduğu başka hikayeler anlatır. Bu hikayelerden yola çıkarak Tûsî'nin devlet adamlarına bunca zararı olan şeylerin orta ve aşağı tabakadaki insana daha fazla zarar vereceğini ifade ettiğini aktarır. Kınalızâde bu konuyu seleflerine oranla oldukça uzun tutmuştur. Ancak bu uzunluk farklı görüşlerden değil değişik örneklerden kaynaklanmaktadır. [540]

Kınalızâde'nin buradaki açıklamaları öfke hastalığını tedavi etmeye yönelikti. Ona göre bir kişi adaletin şartlarına uyar, ifrat ve tefritte yönelmekten kendini alıkoyarsa tedavi ona kolay gelir. Çünkü hastalık itidalden çıkmadır;. itidale dikkat edilirse öfke hastalığına yakalanılmaz. Müellifimiz bazı kişilerin şiddetli öfkeyi kahramanlık gibi insan için meziyet saydıklarını hatırlatarak bunun yanlış bir hayal olduğunu ifade eder.

---

538 A.A., I, 128-129; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 208, ç. 177-178; Tûsî, a.g.e, s. 180; *Ethics*, s. 131-132; Devvânî, a.g.e., s. 161-162.

539 A.A., I, 129; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 208, ç. 177-178; Tûsî, a.g.e, s. 180; *Ethics*, s. 132; Devvânî, a.g.e., s. 162.

540 A.A., I, 129-132; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 209-210, ç. 178-179; Tûsî, a.g.e, s. 180-182; *Ethics*, s. 132-133; Devvânî, a.g.e., s. 163-164.

Çünkü daha önce geçtiği gibi yiğitlik fazilettir fakat aşırı öfke rezilettir. Öfkeli insanlar kendilerine daima azap vermeleri dışında başka insanlara arkadaşlarına, hizmetçilerine, çevresindeki kişilere, ailesine de zarar verirler ve az bir hata karşısında aşırı hiddet gösterirler. Kınalızâde gerçek yiğitliğin bu değil tam tersine öfkeli zamanda nefsin arzularına hakim olmak, sabır ve sükunet göstermek olduğunu ifade ederek bununla ilgili bir kısmı Devvânî'de de geçen hadisler ve ayeti örnek verir.[541]

İnsanlara bağırma, hizmetçileri ve köleleri dövme, hayvanlara bağırıp kamçılama şeklindeki ifrat derecesinde öfkeyi, huyun değişmemesine ve nefsin olgunlaşmamasına bağlar. Bu şekilde hayvanlara ve insanlara lanet edilmesinin dinimizce yasaklandığını hadisle hatırlatır. Yine aşırı öfkeden kaynaklanan insanların kendilerine ve başkalarına sövmeleri, cansız şeyleri dövüp onlara küfür etmeleri, cansız nesnelerle adeta kavga etmelerini insanın cahilliğini ortaya koyan ve onu gülünç duruma düşüren davranışlar olarak verir. Kınalızâde'nin bu davranışlara örnek olarak saydıkları arasında İbn Miskeveyh'de geçen gemisi durduğu için rüzgara kızan padişah ile ışık saçtığı için ayı hicveden kişiler vardır. Tûsî ayı hicveden kişileri İbn Miskeveyh'den naklettiğini belirterek her iki örneği de verir. Devvânî ve Kınalızâde de aynı şekilde ayı hicvedeni İbn Miskeveyh'den hikaye ederek iki örneği de almışlardır. Ancak Devvânî ve Kınalızâde İbn Miskeveyh ve Tûsî'de olmamasına rağmen ayı hicveden kişilerin beytine yer vermişlerdir. Fakat Kınalızâde İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de yer alan İskender'le ilgili hikayeyi atlamıştır.[542] Ayrıca o İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi aşırı öfkenin çocuklarda ve kadınlarda bulunduğuna dair her hangi bir genelleme yapmaz.[543]

Kınalızâde cismani keyfiyetlerde olduğu gibi nefsani keyfiyetlerde de araza zıtlığın zıtta sebep olduğunu, burada da bir kimsenin bir şeyi çok arzuladığını fakat elde edemediği için öfkelendiğini, dolayısıyla arzunun zıttı olan öfkeye dönüştüğünü belirtir. Kınalızâde bu duygunun tedavisi için, elde etmek için hırslandığı nesnenin fani, belki haram ve Allah'ın azabını gerektiren bir şey olduğunu düşünmeyi, yokluğundan dolayı ızdırap duyup öfkelenmemeyi hatta haram ise hasıl olmadığına şükür ve hamdetmeyi tavsiye eder. Kınalızâde'ye göre bir şeyi elde etmek arzusundan kaynaklanan hırs

---

541 A.A., I, 132; Devvânî, a.g.e, s. 165.

542 A.A., I, 133-134; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 212-213, ç. 181-182; Tûsî, a.g.e, s. 183-184; *Ethics*, s. 134-135; Devvânî, a.g.e., s. 165-167.

543 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, a.g.e., s. 212, ç. 181; Tûsî, a.g.e., s. 183; *Ethics*, s. 134.

ortadan kalkınca öfke de ortadan kalkar. Bundan dolayı kişi durumunu düşünüp arzusunu öfkeye dönüştürmemeye çalışmalıdır.[544]

(2) Eksiklik Yönünden Korkaklık (Beddil) Hastalığı ve Tedavisi

Kınalızâde daha önce öfke gücünün bileşik hastalıklarının tefriti için korkaklık manasına cübün kelimesini kullanırken burada "beddil" kelimesini kullanmaktadır. Bu kelimeyi daha önce öfke gücünün basit hastalıklarındaki tefritini ifade ederken kullanmış fakat bileşik hastalıkları sayarken Tûsî ve Devvânî'de beddil olarak geçen bu hastalığı ne bu adla ne de cübün kelimesini kullanarak örnek vermemiştir.[545] Kınalızâde öfke gücünün tefriti olan bu hastalığı "*korkak ve zebûn ve âciz olup gazab ve hamiyet mahalli olan yerde aslâ hışım ve gazab itmîyüb humûd (sessiz ve hareketsiz kalmak ve cumûddan (donmak,hareketsiz kalmak) nice mazarrât (zararlar) hâsıl olmakdır*" şeklinde tarif eder. Bu tanım her ne kadar Tûsî'nin tanımına benzemekte ise de Kınalızâde bu hastalığı öfkenin zıttı olarak tarif etmemiştir. Nitekim Kınalızâde'nin bu konudaki açıklamaları farklıdır.[546] Daha önce pek çok defa öfkenin kötülüklerinden bahseden ve onu bir hastalık olarak gören Kınalızâde tanımdan da anlaşılacağı gibi aynı zamanda öfkeyi insan için gerekli ve natık nefsin hizmetinde bir kuvvet olarak görür. Ona göre bu kuvvetin de bir hizmet sahası vardır.

Kınalızâde'ye göre öfkenin gerekli olduğuna bir delilde hiçbir şeyi gereksiz yere yaratmayan Allah'ın onu insanda yaratmasıdır. Eğer öfke tamamen yersiz olsaydı Allah'ı Teala onu insan tabiatında yaratmazdı. Şüphesiz öfke her yerde değil, belli yerlerde gerekli bir huydur. Bundan dolayı öfkenin daha uygun olduğu, korkaklığın istenmediği ve kötü bir huy olarak kabul edildiği yerler vardır. Kınalızâde böyle yerlerde korkmaktan kaynaklanan ve İbn Miskeveyh ile Devvânî'de de geçen hastalıkları Tûsî'den kelimesi kelimesine alıp açıklama ekleyerek şöyle sıralar:[547]

(1) Nefsin aciz ve zayıf olması yani nefse horluk arız olması,

(2) Kötü yaşayış yani yaşantının bozulması,

(3) Halktan onun hakkında bozuk bir hırsın meydana gelmesi,

---

544 A.A., I, 134.

545 A.A., I, 107-108; Krş. Tûsî, a.g.e., s. 169; Devvânî, a.g.e., s. 146; Bu çelişkiye dikkat çekilmiş bkz. H. Anay, Devvânî, s. 313.

546 A.A., I, 135; Tûsî, a.g.e., s. 185; *Ethics*, s. 135.

547 A.A., I, 135; Tûsî, a.g.e., s. 185; *Ethics*, s. 135-136; Devvânî, a.g.e, s. 168.

(4) İşlerde sabrın azalması,

(5) Rezilete sebep, fazilete engel olan güç ve tembelliğin arız olması,

(6) Zulümde vakar ve kuvvet tutmak,

(7) Karısı, çocukları, ailesi ve yakın akrabalarında reziletlerin ortaya çıkması,

(8) Adi, aşağı ve rezil kimselerin küfür ve hücum etmeleri, belki de dövüp yaralamaları,

(9) Arsızlığa sebep olması,

(10) Bazı önemli sahalarda atıl kalmaktır.

Korkaklık hastalığının tedavisi: Kınalızâde bunun tedavisi için de diğer hastalıklar gibi sebebini yok etmeyi önerir. Kişi burada hareketsiz(sukûn), sessiz(humud) kalmanın, sükut etmenin ve eylemsiz durmanın(cumûd) zararlı olduğunu, bunun hamiyet ve gayrete uymadığını nefsine tenbih etmelidir. Kınalızâde'ye göre bu zararlar öfkeyi tahrik eden bir şeyin olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple kişi hamiyet ve öfkenin yokluğundan doğan kötü ahlâkı hatırlayarak bunun üzerinde düşünmeli ve nefse yerleşmiş olan öfkeyi tahrik etmelidir. Bazı nefislerde zayıf olup bir takım engeller sebebiyle gizlenmiş olsa da her nefiste öfke gücü vardır ve bu gücün tamamen yok olması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın bu saklı öfkesini ortaya çıkarması gerekir. Kınalızâde bu önerilerinin tedavi olmak isteyenlere fayda sağlayacağını belirtir.[548]

Kınalızâde filozoflardan bazı korkak kimselerin sabır ve sebat faziletini kazanıp sabırsızlık ve korkaklık reziletinden kaçınmak için kendilerine lazım değilken büyük harplere girdikleri ve büyük denizlere açılan gemilere binip dalgaların birbirine çarpışmasını ölçtüklerini korkanlığın tedavisi konusunda cesaret verici örnekler olarak nakleder.[549]

Kınalızâde bir başka grubun da öfkeyi harekete geçirmek için tamamen zarara sebep olmamak ve itidal sınırını aşmamak şartıyla bazı kimselerle düşmanlık ve mücadele etmesini önerdiğini ifade eder. Çünkü bu durum öfkeyi harekete geçirir. İnsan bu şekilde nefsini tahrik ederek öfkeye alıştırırsa koruma ve himaye etme gayreti ortaya çıkar. Öfke ve intikamı yerinde hareket edip hareketsiz ve sessiz kalmak (humûd) reziletinden kurtulmuş olur. Ancak Kınalızâde burada düşmanlık yaparken itidal sınırını

548 A.A., I, 135.
549 A.A., I, 135.

aşmama ve fazileti isterken rezilete düşmemek için tedbirli olmayı önerir. Çünkü bir şey sınırı aşınca zıddına çevrilir.[550]

Kınalızâde'nin korkaklığın tedavisi konusundaki bu açıklamaları ve örnekleri İbn Miskeveyh'de yer alan daha sonra Tûsî ve Devvânî'ye geçip klasikleşen önerilerdir. Çünkü klasik kaynaklarda geçen korkan kimsenin dalgalı denizlere açılarak korkusunu yenmesi konusundaki örneği İbn Sînâ ve Gazzâlî'de verirler.[551] Ne yazık ki yazarımız bunları hemen hemen hiç değiştirmeden aynen nakletmiştir.[552]

(3) Nitelik Yönünden Korkunun (Havf) Tanımı ve Tedavisi

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'de geçtiği halde bu hastalığı bileşik hastalıklara örnek olarak vermemişti.[553] Ancak daha sonra öfke gücünün nitelik olarak sapmasından meydana gelen hastalığa bu ismin verildiğini belirtmişti. Burada biz bir zorlukla karşılaşmaktayız. Çünkü beddil ve cübün korkaklık manasına, havf ise korku manasına gelmekte korkaklık ve korku Türkçe'de her ikisi de aynı şeyleri ifade etmektedir. Bunları ayırabilecek herhangi bir şeye de ne yazık ki sahip değiliz. Bu sebeple bu hastalıktan bahsederken korku(havf) şeklini kullanacağız.

Kınalızâde korkuyu "*havf bir keyfiyettir ki nefse ârız olûr. Ol zamanda ki kendûye bir mekrûhe erişmek tevakku'u eylese ol mekrûhenin def'ine kâdir olmıya*" sözleriyle tanımlar. Buna göre korku(havf) kendisine bir kötülük erişmek istediğinde o kötülüğün giderilmesine gücü yetmediği zaman nefiste meydana gelen bir niteliktir. Çünkü kötülüğü yok etmeye gücü yeten kişi korkmaz. Korkunun gelecek zamanda meydana gelmesi beklenir. Bütün hallerde korku doğru değildir. Kınalızâde korkuyu ortaya çıkma ihtimallerine göre inceleyerek korkunun yersiz ve anlamsız bir duygu olduğunu açıklamaya ve bu hastalığı giderecek uygun tedavi şekilleri önermeye çalışır.[554]

---

550 A.A., I, 136.

551 Bekir Karlığa, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risalesi*, s. 39, 66, 89; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 101, ç. 142.

552 A.A., I, 134-136; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 214, ç. 182-183; Tûsî, a.g.e, s. 185; *Ethics*, s. 135-136; Devvânî, a.g.e., s. 168-170.

553 A.A., I, 108; Tûsî, a.g.e, s. 169; Devvânî, a.g.e, s. 146.

554 A.A., I, 136-137.

(1) Kınalızâde'ye göre gelecekte ortaya çıkması beklenen kötülük zorunlu veya değildir. Zorunlu olmayanın sebebi korkan kimsenin fiilidir. Yani bu korkunun sebebi gelecekte meydana gelmesi mutlak ve zorunlu olmayan kötülüğün meydana gelebileceğinden korkan kimsenin duyduğu korkudur.

(2) Kınalızâde zorunlu bir işteki korkunun da doğru olmadığı düşüncesindedir. Çünkü bu iş Allah tarafından takdir edilmiştir ve meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu sebeple uzun zaman onun meydana gelmesinden dolayı acı çekmenin bir manası yoktur. Kınalızâde bunu unutulacak eziyeti peşin ödemek olarak yorumlar. Bu anlamda korkunun belayı çabuklaştırmak ve zahmet çekmekten başka bir işe yaramadığını düşünmek gerekir. Bu beyhude korku yüzünden nice faydalı işlerden geri kalma ve nice yetkinlik ve mutluluğun elde edilmesinden aciz olma ihtimali vardır.

(3) Kınalızâde'ye göre eğer iş zorunlu olur fakat başkasının fiili olursa yine korku caiz değildir. Çünkü meydana gelmesi mümkündür yani yokluğu meydana gelmesiyle beraberdir. Meydana gelmesini kesin kabul edip korku acısını çekmenin manası yoktur. Meydana gelmesi kesin olan kötülük için üzüntüyü çabuklaştırmanın caiz olmadığını hatırlatan Kınalızâde kötülük meydana gelecek olsa dahi o zamanda görülmesini, peşin elem, nakit tasa(gussa) ve gam çekmeğe gerek olmadığını belirtir.

(4) Kınalızâde'ye göre eğer iş zorunlu fakat korkulan bir işe, kötülüğe ve kedere sebep kendi fiili olursa bundan kaçınmak gerekir. Çünkü kötü fiil cezayı gerektirir. Akıbetini düşünen akıllı kişinin ondan kaçınması gerekir. Sonu gizli olduğu için kötülüğe yönelmek akıllı kişiye uygun bir davranış değildir. Çünkü son mümkündür. Mümkünün iki tarafı meydana gelip gelmeme bakımından eşittir. Meydana gelme ihtimali de vardır. Bu sebeple meydana gelmeme ihtimaline dayanmak -özellikle mümkünün meydana gelme sebebi fazilet derecesine ulaştığında- aklın gereklerine göre doğru değildir. İkinci kısım korku mümkünün meydana gelmesini gerekli kıldığı gibi, birinci kısmı da mümkünün meydana gelmesini imkansız kabul eder. Kınalızâde'ye göre her ikisi de aklın kusurlarından ve anlayışın noksanlıklarından kaynaklanmaktadır.

Kınalızâde'nin korku konusundaki görüşlerini seleflerininkiyle karşılaştırdığımızda İbn Miskeveyh'in görüşlerinin Tûsî ve Devvânî'ye gelen süreç içinde değişmediğini, Kınalızâde'nin de bu konuda herhangi bir değişiklik yapmadan

konuyu adeta tekrar ettiğini görüyoruz.[555] Bu konuda hepsinin asıl kaynağı ise Kindî'nin *Def'ü'l-ahzân*'ıdır.

(a) Ölüm Korkusu ve Tedavisi,

İnsanların yaşadığı korkuların içinde ölüm korkusunun apayrı bir yeri vardır ve korku hastalığı işlenirken ölüm korkusu hakkında bilgi vermek Kindî'den başlayan İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Ragıb el-İsfahanî, Gazzâlî gibi bilginlerce sürdürülen bir gelenek olmuştur. Kınalızâde de buna uyarak korku hastalığının sonunda ölüm korkusu ve bunun tedavisine eserinde yer vermiştir.

Kınalızâde ölüm korkusunun bütün insanları istila etmiş ve tüm korkuların üzerinde bir korku olduğunu ve buna engel olmak gerektiğini düşünür. Çünkü boş yere korku çekmek insanın yetkinliği kazanmasına mani olur ve onu mükemmelleşmekten alıkoyar. Aynı zamanda vakit kaybına da sebep olduğu için mutluluğu isteyen kişiye uymaz. [556]

Kınalızâde'ye göre ölüm sırf yokluk değildir. O nefsin yokluğunun imkansız olduğunu belirtir ve ölümün yokluk değil ruhun ten kafesinden ayrılması olduğunu hatırlatır.[557] Böyle olmasına rağmen insanların ölüm korkusu çektiklerinin farkındadır. Bu nedenle ölüm korkusunun sebeplerini ortaya koyarak bunların çarelerini ve tedavisini gösterir. Kınalızâde önce ölüm korkusunun sebeplerini sonra bunun tedavisini verir. Ancak biz aynı şeyleri tekrar etmemek için sadece Kınalızâde'nin önerdiği tedaviyi maddeler halinde açıklamaya çalışacağız.

Ölüm Korkusunun Tedavisi[558]

(1) Ölüm korkusu ölümün ne olduğunu bilmeyerek onu mutlak yokluk zannetmekten, mutlak hayır olan var olmakdan ayrılacağına korkmaktan kaynaklanır. Kınalızâde ölümün mutlak yokluk olmadığını başta açıkladığı için konu ile ilgili bir rubâî verip başka bilgi vermez.

---

555 A.A., I, 136-137; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 215-217, ç. 184-186; Tûsî, a.g.e, s. 186-187; *Ethics*, s. 136-137; Devvânî, a.g.e., s. 170-172.

556 A.A., I, 137.

557 A.A., I, 137.

558 A.A., I, 137-143.

(2) Nefsin ölümde elem ve sızı olduğunu tasavvur etmesinden, ölümü cismani ağrı ve acı gibi bilmesinden kaynaklanır. Bu korkunun giderilmesi için Kınalızâde şu tavsiyelerde bulunur: Ölüm hayatın yok olması ve hislerin son bulmasıdır. Acı idrake zıttır. Hayatın var olması ve hislerin devamı ile olur. Dolayısıyla ölümde cismani elem olmaz. Eğer sekarat zamanındaki elemden korkuluyorsa Kınalızâde burada muhtemelen hiç elem olmadığını, eğer varsa da bu korkunun korkuyu (havf) tedavi etmede kullanılan yöntemle giderilmesini önerir.

(3) Ölümde bazı yetkinliklerin eksildiğini ve mutluluğun yok olduğunu hayal etmekten kaynaklanır. Kınalızâde bunun tedavisini şöyle açıklar: Ölümü bu şekilde tasvir etmek batıldır ve cahilce bir düşüncedir. Çünkü ölüm insanî hakikatin yetkinliğini tamamlar ve daimi hakikatlerin meydana gelmesine sebep olur. Kadîm filozoflar insanın hakikatini diri(hay), düşünen(nâtık), ölü(mâit) olarak yorumlarlar.[559] Kutsal ve temiz aleme ulaşmak olan gerçek mutluluk mükemmel bir şekilde ancak ölümden sonra olur. Dolayısıyla ölüm mutluluğun yok olmasına sebep olmaz. Böyle düşünenler mutluluğu dünyevi yükseklik, makam ve şekli bir büyüklük sanıp buna sahip olanları mutlu kabul eden kişilerdir. Bu hastalığı tedavi etmek isteyen kişi ölümün mutluluğun vefatı olmadığını aksine sebebi olduğunu düşünmelidir. Çünkü böylece dünya aleminden güzelliklerle dolu ahiret alemine ulaşabilir. Kınalızâde bu tür ölüm korkusu taşıyan kişileri annesinin dar ve karanlık rahmine sıkışıp aydınlık ve geniş dünya hayatına gelmek istemeyen cenine benzetir.

(4) Ölümden sonra muhtemel olan azap, ceza, yalnızlık ve kederden korkmaktan doğar. Dolayısıyla bu korkunun sebebi öldükten sonra azap ve ceza çekme ihtimali, haşrolma korkusu ve bundan ürkmektir. Yani ölümün hesap durağı olmasıdır. Kınalızâde bu korkunun tedavisinde şunları önerir: Azaba sebep olup cezayı gerektiren kötü fiilleri ve beğenilmeyen huyları terk edip bunlardan nefsini temizlemeye gayret etmelidir. Buna karşın kurtuluşa sebep olan ve yüksek derecelere ulaşmayı sağlayan güzel amelleri ve huyları kazanıp nefsini bunlarla süslemeye çalışmalıdır. Bu açıdan bakıldığında bu korku gerçekte ölüm korkusu değildir. İnsanı güzel ahlâkı kazanmaya ve kötü ahlâktan uzaklaşmaya görür. Eğer sözü edilen korku bunu sağlamıyorsa hiç bir

---

559 A.A., I, 138; Kindî, *el- hîle* adlı eserinde ölüm korkusunda bu tanımı verir. Bkz. a.g.e., tahkik ve çeviri, M. Çağrıcı, s. 36, ç. 27,

faydası yoktur. Dolayısıyla bu korkudan maksat bizzat amel ve iyilikleri kazanmak, günahları ve kötülükleri terk etmektir.

(5) Evladı, nesebi, arkadaşları ve ahbabı, dirhem ve dinarı, eşyaları ve mallarından uzaklaşmasına üzülmekten, evlat ve neslinden ayrılmak, mallarını ve eşyalarını terk etmek, alıştıklarından ayrılmaktan kaynaklanır. Bu korkunun tedavisini Kınalızâde şöyle açıklar. İnsan bâkî olma ihtimalinin imkansızlığını düşünmelidir. Bunu istemek uhrevi mutluluğun elde edilmesine manidir. Ayrıca bu istek içinde yaşadığımız alemdeki hikmet ve ibret dolu düzenin bozulmasını gerektirir. Çünkü nesillerin devamı zorunludur. Eğer ölüm ve yokluk olmasa büyük bir ihtimalle yeryüzü insanları içine almazdı ve mümkün olan kuvvetler geçimlerine ve yaşamalarına yetmezdi. Dolayısıyla ölüm alemin düzeni için gerekli ve zorunludur. O halde meydana gelmesi zorunlu bir iş için korku ve büyük ızdırab duymak akıllıca bir davranış değildir. Korku(havf) konusunda denildiği gibi meydana gelmesi kesin olan kötü işin vaktinden evvel üzüntüsünü çekmek acele edilmiş gam ve geleceğe yönelik elemdir. Akıllı kişinin bu korkudan kalbini temizlemesi gerekir.

Kınalızâde'ye göre eğer kişinin amacı sadece uzun ömür ve fani dünyada kârını artırmaksa uzun ömrün o kadar faydası olmadığını düşünmelidir. Aksine dünya kötülükler ve zahmetlerle doludur, elemi ve acısı çoktur. Özellikle yaşlılıktan kaynaklanan ağrı ve hastalıklar, evlat ve akrabaların başlarına gelen kötülüklerden kaynaklanan acılar, düşmanlarının yüksek makamlara geldiğini görmekten doğan üzüntüler uzun ömrün zararlarındandır. Bu sebeple itidalden uzak uzun ömür istemek olgun ve akıllı insan olmanın gereklerine uygun değildir. Bekâ imkansız ve uzun ömür itidalin dışında olduğu için akıllı kişiye yakışan fani ömrü baki ömrün meydana gelmesine sarfetmektir. Bu mümkün olan alışkanlıkları ve dünya güzelliklerinin hepsinden ayrılıp uzaklaşmak ve Allah'dan başkasının muhabbetini kendisine haram etmesiyle olur. Filozoflar bu meşhur ölüme "mevt-i tabîî" tabîî ölüm, Oluş(dünya) hali ile alaka kurmaktan uzak durmaya "mevt-i irâdî" iradi ölüm adını verirler. Tasavvuf ehli ise bu manada "ölmede önce ölünüz" demiştir.

(6) Bu korku; kişinin bir tarafa yönelmeye gayret etmeyip karar verememesinden hayret, şaşkınlık ve cehalet çöllerinde devamlı kalmasından meydana gelir ve ölümle

ahiret hakkında yakınî bir bilgi sahibi olmamanın dehşetinden kaynaklanır. Kınalızâde burada Câlînûs'un (Galen) hayatının sonunda ahiret ve ölüm hakkında yakini bilgisinin olmamasından kaynaklanan üzüntüsünü nakleder. Bu korkunun tedavisi için doğru inancı öğrenip peygamberlerin eserlerine, evliyanın ve sûfilerin gidişine uyulmalıdır. Eğer nefsi burhan ve delil yolu ile yakınî bilginin tahsiline kabiliyeti yoksa peygamberleri taklit ile yetinilmelidir. Çünkü taklitçinin imanı en sahih mezheplerde makbuldür. Taklidi iman cehennem ateşinden kurtulmak ve cennetin haram bölgelerine girmeye vasıl olmaya vesile olur. Böylece kişi ölümün sevkettiği hayret ve dehşetten kurtulur.

Kınalızâde'nin ölüm konusundaki kaynaklarını araştırmak için yaptığımız incelemelerde Tûsî'nin muhteva ve üslup olarak İbn Miskeveyh'i takip ettiğini gördük. Devvânî de bazı manzumeler ilave ederek aynı bilgileri tekrar etmiştir. Fakat Kınalızâde aynı muhtevayı farklı bir tarzda işlemiştir. O önce ölüm korkusunun nedenlerini, sonra bunların tedavi yollarını açıklamış, bunu yaparken kimi zaman değişik örnekler vermiş ve farklı tavsiyelerde bulunmuştur. Kınalızâde'nin bu konuya yaklaşımı ve ele alış tarzı selefleriyle karşılaştırdığımızda daha düzenli ve sistematiktir.[560]

c) Arzu Gücünün Hastalıkları

Kınalızâde çekim(cezbe) gücüne arzu(şehvet) gücü de denildiğini belirterek bu güçten kaynaklanan sınırlanamayacak ve sayılamayacak kadar çok hastalıklar olduğunu ifade eder. Ancak o bu hastalıklardan sadece Tûsî'den aldığı en zararlı dört tanesini verir. Bunlar: [561]

Kınalızâde diğer güçlerde yaptığının tersine bu gücün fazlalık yönünden sapma hariç, eksiklik ve nitelik yönünden sapmasını vermemiş, onun yerine üç hastalık ismi vermiştir. Aynı yaklaşımı Tûsî ve Devvânî'de gördüğümüz için Kınalızâde'nin bu yaklaşıma uyduğunu söyleyebiliriz. Kınalızâde de başta bu hastalıkları Tûsî'den aldığını belirtmişti.[562] Ancak bileşik hastalıklara örnek verirken Tûsî ve Devvânî'de olmasına

---

560 A.A., I, 137-143; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 217-224, ç. 186-194; Tûsî, a.g.e, s. 187-193; *Ethics*, s. 137-142; Devvânî, a.g.e., s. 172-178.

561 A.A., I, 143.

562 A.A., I, 143; krş. Tûsî, a.g.e, s. 193; *Ethics*, s. 142; Devvânî, a.g.e., s. 178.

rağmen üzüntü(hüzn) hastalığın vermemişti.[563] Burada ise hüznü arzu gücünün hastalıklarından birisi olarak vermektedir.

(1) Arzu Gücünün Fazlalığından Doğan Arzu (şehvet) Hastalığı ve Tedavisi

Kınalızâde bu hastalığın iyileştirilmesi için diğerlerinde olduğu gibi sebeplerini yok etmeye yönelik tedaviler önerir.

Arzunun fazlalığı yeme-içme ile ilgili ise; tedavisi için Kınalızâde şunları tavsiye eder: Yeme-içme zevki anidir. Bunun beraber bu zevkin getirdiği zararlar ister yeme-içmeden önce ister sonra olsun çoktur. Örnek olarak; insan önce yemeği elde etmek için çeşitli sıkıntı ve eziyetlere katlanır, rezil ve alçak kimselere minnet edip vakar ve görkemini kaybeder, alçak ve aşağı bir duruma düşer. Bu yeme-içme zevkinin ilk zararı ve bu zevke tabii olanların düştüğü ilk kötü durumdur. Yeme-içme zevkinin sonradan ortaya çıkan zararı ise anlayış gücünün azalması ve kalın kafalılık(belâdet)tir. Kınalızâde çok yemeğin anlayış ve aklı giderdiği, çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olduğuna dair haberlere işaret eder. Yine tıb ve şeriat kitaplarında "mide her derdin madenidir ve organlara hastalıklar oradan ulaşır, perhiz etmek her dermanın başıdır, hastalıklara şifa ondan meydana gelir" dediklerini ifade eder. Ancak Kınalızâde'ye göre bu anlatılanları en hikmetli ve faydalı bir şekilde toplayan "yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz"[564] ayetidir. Kınalızâde hadisler, tasavvuf erbabının çeşitli sözlerini ve hikayeleri naklederek çok yemek yemenin zararlarını dile getirir. Çok yemek kötü bir iş olduğu kadar tam olarak saadetin elde etmeye manidir. Bu sebeple hemen tedavi edilmelidir.[565]

Kınalızâde yeme zevki yanında ayrıca içme zevkinden de söz eder. Ona göre su ve şarap içme isteği (hırs) de yemek gibidir. Tasavvuf yolundan gidenler (sâlik) su içmenin zararını gidermeye yemek yemenin zararından daha fazla önem vermişlerdir. Buna karşın Riyâzat erbabı yalancı su iştahını çoğu defa sabır ile giderebildikleri halde

563 A.A., I, 108; krş. Tûsî, a.g.e, s. 169; Devvânî, a.g.e., s. 146.
564 Araf, 7/ 31.
565 A.A., I, 143-145.

yeme iştahını sabır ile yok edememişlerdir. Çünkü bedenin kuvvetlenmesi için kuvvete ihtiyacı vardır.[566]

(2) Nikah arzusu, Kınalızâde bu konuda da itidali aşmanın, şer'an ve aklen uygun olan ölçüyü geçmenin fazileti elde etmeye engel ve saadetin sebebi olan yetkinliğe zıt olduğunu hatırlatır. Onun bu hatırlatmasından itidal derecesindeki şehvetin bir hikmeti olduğu ve faziletin kazanılmasına engel olmadığı sonucu çıkar. Nitekim öncelikle o alimler tarafından bildirildiğini belirttiği cima şehvetinin insana verilmesindeki faydaları sıralar. Bu iki maddenin aynen yer almasından Kınalızâde'nin burada söz ettiği alimlerden birisinin Gazzâlî olduğunu anlıyoruz.[567]

(a) İlk faydası insanın cennetteki zevkten haberdar olmasıdır. Zevk çeşitleri cismânî olduğu için insan bununla zevkin bilincine varır ve ahiret lezzetini karşılaştırarak daha fazla ahiret zevklerini kazanmaya yönelir. Nitekim cismani acı içinde en büyük acı ateşle yanmadır. Allah dünyada kulları için ateşle yanmayı yaratarak vaat ettiği cehennem ateşinin acısını onunla anlamalarını ve ahiretten korkmalarını sağlamıştır.

(b) İkinci faydası neslin bekâsıdır. Eğer cima zevki konulmamış olsaydı muhtemelen çoğu insan rağbet etmez, nesiller azalır, belki de türün kesilmesine sebep olurdu. Allah'ın bu zevki yaratmasıyla türün bekası ve düzenin devamını hatırlarına getirmeyen kimseler hiç olmazsa zevk için buna yönelirler. Böylece alemin devamı ve türün bekâsı sağlanmış olur.

Nikahlanma arzusunun bu şekilde faydaları olsa da fazlalığından kaynaklanan hastalığı tedavi etmek gerekir ve bunun tedavisi diğerlerinden daha önemlidir. Çünkü bu kuvvetin fazlalığından meydana gelen dinî, dünyevî ve manevî hastalıklar yeme ve içme arzusundan kat kat daha fazladır. Bu güç insanların çoğuna musallat olur. Çoğu insan bu zevke yönelmiştir ve terk etmekte zorlanmaktadır.[568] Dolayısıyla bu hastalıktan uzak durmak eğer ifrata yönelmişse tedavi olmak gerekir.

566 A.A., I, 145.
567 A.A., I, 145; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 159-160.
568 A.A., I, 145-146.

Nikah Arzusunun İfratından Kaynaklanan Hastalığın Tedavisi: Kınalızâde'ye göre cima fiilinin hem kendisi rezil bir iştir hem de başka zarara sebep olur. Ancak Kınalızâde burada fiillerin haram-helal ayırımına dikkat çeker. Haram olan ve sakınılması gereken şeylerin bedene, dine, ırza ve mala zarar verdiği ortadadır. Fakat nikah ve cima gibi helal bir fiilde aşırı gitmek kuvvetin azalmasına, bedenin takatsiz kalmasına, akıl ve dimağın zarar görmesine, dolayısıyla insanın fazilet ve yetkinliğini eksik kazanmasına neden olur.[569]

Arzu gücü ve bundan doğan fiiller helal olduğu ve ancak fazlalaşıp itidali aştığında zararlı olduğuna göre zararın giderilebilmesi için bu gücün ifratının nerelerde gerçekleştiğinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Kınalızâde bu amaçla şehvet kuvvetinin fazlalığının üç yolla meydana geldiğini belirtir. Bunlar:

(1) Kınalızâde'ye göre bu yol son derece pis ve kötü olan birinci yol yukarıda belirtildiği şekilde helal olarak vasıflanma imkanı varken arzu gücünü tabii mahallinde kullanmayıp tam bir cahillikle hayvanlara yöneltmek ve onlarla temasta bulunmaktır. Birinci yolun bir başka şekli erkek çoçukla(gulâm) cima etmektir. Bu şer'an ve aklen haram ve yasaktır. Kınalızâde bunu açgözlülüğün ifratına bağlar. Kınalızâde'nin burada kastettiği erkeğin kendi cinsinden erkekle temas etmesidir. Nitekim Lut kavminin kötülüğü ile ilgili hadis-i şerif nakleder ve bu işi yapanla yapılanın öldürülmesi emrinin bu hadisle geldiğini bildirir. Ayrıca buradaki cümlede teyzeye şehvet duymaktan "ve amme şehvetten" söz edilmektedir. Bu cümleyi de hayvanlar, erkekler gibi cima edilmesi yasak olanlar olarak anlayıp anne, teyze, hala vb. yakınlarla teması da bu birinci yola dahil edebiliriz.[570] Kınalızâde şehvetin bu türdeki aşırılığını ikinci ile karşılaştırır ve bu türü daha çirkin ve daha kötü bulur. Çünkü bu fiil tamamen tabii konumdan uzak ve hiç bir zaman helal olması mümkün olmayan bir yoldur. Ayrıca bu fiilin yapıldığı şahsa(mefulün bihe) zararı daha çoktur.[571]

(2) Nikah ve mülk (cariye) sebebiyle kendisine helal olanlar dışındaki kadınlara yönelip zina ve fuhuş yapmaktır. Bu helal olan sınırı aşmadır. Fuhuş ve zina haramdır

---

569 A.A., I, 146.
570 A.A., I, 146.
571 A.A., I, 147.

ve kötülüklerin en büyüğüdür. Ancak bu tür aşırılığını birinci ile karşılaştırırsak birinci durum daha kötüdür ve çünkü helal olma imkanı hiç yoktur.[572]

(3) Arzu gücünün ifratının bir başka şekli çok kadınla evlilik ve çok cariye sahibi olmaktır. Şeriat "Müteaddid eşler arasında adalet göstermekten korkarsanız bir eş ile yetinin" mealindeki Nisa suresi 3. ayetle geçim konusunda aralarını eşit tutmak ve adalet ihmal etmemek şartıyla çok evliliğe izin vermiştir. Ancak adaleti sağlayamama ihtimali varsa Kınalızâde bu kişinin tek eşle yetinmesinin vacib ve birden fazlasının haram olduğunu hükmüne -aynı zamanda bir kadı olarak- varır. Çünkü Kınalızâde'ye göre ayette yasaklama tek evlilikte bizzat adaletin yokluğuna bağlanmayıp, adaletin yokluğu korkusuna bağlanmıştır. Dolayısıyla bir kişi kendisinde adalet edememe ihtimali görürse -ki korkulan budur- ayete göre bir eş ile yetinmesi vacib, birden fazlası haramdır. Ayrıca Kınalızâde zulüm korkusundan uzak ve adaletli davranması kesin olan insanların özellikle yaşadığı asır ve şehirlerde yok veya imkansız denecek az olduğu tespitinde bulunur. Dolayısıyla adaleti sağlamaktan korkan kişilere tek evliliği önerir. Buna karşılık bir kişinin adaleti sağlamaya gücü yettiği halde nikahlı eşine üzüntü vermemek için ilk eşi ile yetinmesi ve sabır göstermesinin çok ecir ve sevab kazanmasına sebep olacağını, şeriat ulemasına dayanarak açıklar. Kınalızâde hangi şartta olursa olsun çok evliliği tasvip etmez. Çünkü çok kadınla evliliği istemek şehevî kuvvete itaat etmek ve ona tabii olmaktır.[573]

Kınalızâde alimlerin nikahın zühde uygun olup konusunda ihtilaf ettiklerini bildirir. Onun açıklamalarına göre; Seyl b. Abdullah Tüsterî gibi bazı şeyhler Peygamberimizin nikah konusunda zühd ile amel buyurmadığını ve buna uygun davranmadığını, aksine birden çok evlendiğine, ayrıca cariye aldığına işaret ederek bu konuda zühdün gerekmediğini savunmuş, çok evlilikte bir sakınca görmemişlerdir. Fakat zahitlerin ve şeyhlerin çoğu nikahta zühdü gerekli görmüş, buna güçleri yettiği halde yeme-içmede olduğu gibi zarureti def edecek kadarıyla yetinmişlerdir. Kınalızâde herkese nikah ve cariyenin helal olduğunu fakat bunlarla düşkünlük derecesinde meşguliyetin yetkinliği kazamaya engel olacağını ve Allah'dan yüz çevirme ihtimalinin ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre cima fiilinde ifratın beden, akıl ve ömre zararı

572 A.A., I, 146-147.
573 A.A., I, 147.

olduğu kesindir. Bu görüşünü İbn Sînâ ve Gazzâlî'den getirdiği delillerle desteklemeye çalışır. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî[574]'nin Gazzâlî'ye nispet ettiği fakat bizim Gazzâlî'de bulamadığımız arzu gücünü aşırı giden, yalancı haraç memuruna benzeten şu örneği verir: Haraç alan memur çok harcanmayı sever. Eğer padişah tarafından hesaplanıp yaptıkları kontrol edilmezse sultan ve vezirin öfkesinden çekinmez ve korkmaz. Bütün halkın malını zorla alır ve istediği gibi harcar. Arzu kuvveti de böyle tek hakim olarak harcama gücüne sahip olup akıl ve temyiz gücünün sultanlığından korkmaz, takva ve iffet faziletine tabiî olmazsa bedenin zayıflatır ve kuvvetsiz bırakıp dimağ gücüne zarar verir. Eğer insan arzu gücünü adalet sultanının gerekleri ve akıl vezirinin yönetimine göre kullanırsa aldığı haraç malı insanların ve memleketin faydasına harcayan doğru memur gibi olur. Kınalızâde geçmiş zamanlarda pek çok sultanın çok cima etmekten kötü hastalıklara tutulduklarını, erken yaşlarda kendilerini helak ettiklerini ve tıbbi tedavinin onlara fayda vermediğini belirtir. Bu sebeple Kınalızâde bir kimsenin evinde kendine helal olan karısı veya cariyesi olduğu halde sırf zevk için başka evlere yönelmesini, mutfağında pişmiş yemek hazırken onu bırakıp başka kapıdaki yoz yemeği arzu etmesine benzetir. Özellikle ev sahibi güzel ve eteğini sürükleyen nazlı, işveli bir hanımsa bu sadece sefihlik ve delilik(cinnet) gibidir.[575]

Kınalızâde'ye göre şehvette ifratın diğer kötü bir şeklide yakışıklı(gulâm pür itidal) bir oğlana veya güzel bir kadına aşık olmaktır. Kınalızâde'nin buradaki ifadesinden kötü olanın aşık olmak eylemi olduğunu anlaşılmakla birlikte genç erkeğe aşık olan kişinin cinsiyeti hakkında ne yazık ki bir bilgi alınamamaktadır. Çünkü genel olarak erkeklere hitap eden ve ilk bakışta kitabını onlar için yazmış gibi görünen Kınalızâde'nin bu sözlerinden buradaki oğlana aşık olanın bir kadın veya bir erkek olup olmadığı yani homoseksüel bir ilişkiyi çağrıştırıp çağrıştırmadığı net olarak anlaşılamamaktadır. Ancak aşkın sakıncalarının benzer şekilde *İhyâ*'da geçmesinden ve başka bir yerde de[576] genç delikanlılara karşı arzu duymanın sakıncalarından söz etmesinden burada söz konusu edilenin bayan değil, erkek olduğu söylenilebilir.[577] Ayrıca o yine bu manada Gazzâlî'de de geçen[578] Hz. Davut'un "Aslanın ve siyah yılanın

574 Tûsî, a.g.e., s. 193; *Ethıcs*, s. 142; Devvânî, a.g.e., s. 179.
575 A.A., I, 148-149.
576 Bkz. Bu maddelerin birincisi.
577 A.A., I, 146; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 161-162, 164, ç. 226, 230.
578 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 163, ç. 228.

arkasından yürü kadının arkasından yürüme" sözünü naklederek, bu sözün temiz delikanlıların bulunduğu döneme ait olduğunu dolayısıyla bu ifadeye kendi döneminde kadınla beraber oğlan çocuğu ibaresinin de ilave edilmesine gerek duyulacağı günlerin uzak olmadığı tespitinde bulunur.[579] Kınalızâde'nin birinci maddede açıkladığımız homoseksüel bir ilişkinin çirkin ve lanetlenmiş bir davranış olduğu konusundaki düşüncelerini biliyoruz. Onun bu sözlerini kendi döneminde bu tür çarpık ilişkilerin yaygınlığına bir işaret ve kendisinin bunlara engel olma çabası olarak mı almamız gerekecektir? Bu soruya net bir cevap verebilmemiz gerçekten çok güçtür. Ancak onun burada değindiği konuların Gazzâlî tarafından da işlendiği hatırlanmalıdır. Bu sebeple konuyu bu şekliyle ele almak olabilecek bütün kötülükleri ortadan kaldırmaya yönelik bir kaygıdan kaynaklanmıştır diyebiliriz.

Kınalızâde'nin bu konuda esas vurgulamaya çalıştığı, aşık olma eyleminin insanda meydana getirdiği zararların çok ve yetkinlik kemal ile saadetin elde edilmesine engel olduğudur. Bundan dolayı aşk hastalığının tedavisine özen gösterip yok edilmesine gayret etmek gerekir. Çünkü eğer iyice yerleşirse, tam anlamıyla insanı istila edip yenerek aklın gitmesine veya bedenin helak olmasına sebep olur.

Aşk Hastalığının Tedavisi için Kınalızâde; aşk ve sevdayı hatırlatıp hoş göstereceği için aşkla ilgili, aşk şevkini artıran şiirler ve hikayeler dinlememesini, bunun yerine gücünün yettiği kadarıyla düşüncesini sevgilisinden şerefli ilimlere, hoş fikirlere, güzel sanatlara, hoş tabiatlı fazilet ve anlayış sahibi alimlerin sohbetine çevirmesini önerir. Ayrıca helal olanla cima etmek, aşık ile sevgilisi arasında serzeniş, birbirini yerme ve sevgilinin gizli ayıplarını keşfetmek gibi davranışlar da bu hastalığın tedavisinde ona göre faydalıdır.[580]

Kınalızâde'ye göre aşkın ve bu hevesin sebebi bakış(nazar)dır. Bu sebeple bakış namahremdir. Özellikle güzel kadın ve yakışıklı oğlan çocuğuna bakmak dindarlar ve kemal sahibi olmak isteyenler için öldürücü bir hastalıktır. İlk bakış affedilmiştir fakat tekrar bakmak doğru değildir.

579 A.A., I, 149.
580 A.A., I, 149.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Tedavisi; Eğer nefsi tekrar bakmak isterse sonraki bakışın geçen ilk bakış gibi olduğunun düşünülmesini tavsiye eder. Çünkü ikinci bakış şehvet duymaya sebep olur. Bu ise küçük bir bakışın büyük bir kötülüğe sebep olmasıdır. Eğer ikinci kez bakıp şehvet arzunun meydana gelmemesi için gayret ederse, bu kez tekrar bakmanın kendisinde meydana getirdiği etkiyi yok etmek için zahmet çekmesi gerekecektir. Bakış tekrarlandıkça da bu etkiden kurtulmak zorlaşacaktır. Dolayısıyla ilk bakıştan sonraki bakışlar insanda kötülük ve acıya sebep olur. Kınalızâde ikinci bakışın yasak olmasının acı çekmeye mani olma yanında ibadette tatlılık bulmaya yaradığını da belirtir. Buna karşılık ikinci ve üçüncü bakış aşkın eteğini tutmak gibidir.[581]

Kınalızâde aşkın bu zararları yanında bazen gerçek aşka köprü olma gibi bir faydası olduğuna işaret eder. Ancak bu yol özellikle genç müritler için çok tehlikeli ve zordur. Bu sebeple uzak durması daha faydalıdır.[582]

Kınalızâde'nin arzu gücünün nikah konusundaki aşırılığından kaynaklanan hastalıkların tedavisinde Gazzâlî'den önemli oranda yararlanmıştır.

(2) Tembellik (batalet) Hastalığı ve Tedavisi

Kınalızâde tembelliği cahiller için zevki baldan tatlı, sonunu düşünen akıllı insanlar ve fazilet arayan mesut kişiler için öldürücü zehirden daha zararlı olarak tanımlar. Çünkü tembellik ebedi mutluluktan mahrum olmaya ve hem dünya hem de ahiretteki arzularının boşa gitmesine sebep olur.[583]

Kınalızâde'ye göre doğru bir hayat yaşama ve dünya işlerinde tembellik etmek, cima sebeplerini ihmal etmek ve bunlardan gafil bulunmak, her şeyin boşa gitmesine, arzu ve emellerin kesilmesine, şahsın helak olmasına ve neslin kesilmesine sebep olur. Bunlar dünya hayatıyla ilgili işlerdeki tembellikten kaynaklanan dünyevî zararlardır. Ahiretle ilgili işlerde ve geçimin temini konusunda tembellik etmek ve bu konudaki gayret ve işi terk etmek Hakk'a yakınlıktan mahrum olmayı gerektirdiği gibi cennet nimetlerini kaçırmasına ve cehenneme girmesine sebep olur. Kınalızâde tembelliğin bu uhrevi cezası hakkında ayet, hadis ve evliyaların eserlerinde pek çok delil olduğunu

---

581 A.A., I, 149-150; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 163-164, ç. 227-230.
582 A.A., I, 151.
583 A.A., I, 152.

belirtir. O Kur'an'dan çeşitli ayetleri örnek vererek bunlar hakkında düşünüldüğü takdirde cennet derecelerini kazanma ve ahirette mutlu olmanın tembelliği terk edip gayretli bir şekilde amel ederek sağlanacağını hatırlatır. Ona göre hiç bir konuda çalışma ve amel olmadan sırf mevhibe ve Allah'ın ezeli lûtfuyla cennete girilebileceğine ve cehennemden kurtulunabileceğine dair ayetlerde sarih bir açıklama yoktur.[584]

Kınalızâde tembellikle tevekkülü karşılaştırarak dünya ve ahiret işlerinde tevekkül edenlerin durumları hakkında bilgi verir. Dinin dünya işlerinde tevekkül ile ilgili çok emri olmasına rağmen insanların dünya işlerinde tevekkül etmek yerine ahiret işlerinde tevekkül etmeyi tercih ederler. Ahiret ile ilgili amelleri terk ederek tembellik yapanlar bunu bir takım delillere bağlayıp Allah'ın affına sığınmaya çalışırlar. Ancak imanın hakikatini bilenlerin yanında bu Allah'a karşı bir gururdur. Bu kişilerin mal, mevki gibi dünya işlerinde Allah'a itimat ve tevekkül etmeyip bu uğurda pek çok zorlukları ve tehlikeleri göze alırlar. Bundan dolayı Kınalızâde sonunda bırakıp ayrılmak zorunda kalacağı fani dünya malı için gayret etmeyi bırakıp ebedi hayat için çalışmayı tavsiye eder. Çünkü gayret ve emek olmadan ahiretteki derecelerin kazanılması imkansızdır. Ayrıca dünya hayatında bir nimet elde etmek için nice zorluklara katlanıldığına işaret ederek bundan daha değerli ve yüce olan ahiretteki makamlara tembellikle ulaşmanın imkansızlığına dikkat çeker. Bu sebeple insanın gücü kuvveti yerinde ve fırsatı varken ahiret için tembellik etmeden çalışması gerekir.[585]

Devvânî tarafından atlanıp işlenmeyen tembellik konusunda içerik olarak Tûsî'nin[586] düşüncelerine benzemesine rağmen Kınalızâde'nin konuyu daha geniş bir şekilde işlediği görülür. Ayrıca onun buradaki açıklamalarından İslâm dünyasındaki ve Osmanlıdaki dünya hayatı ile ilgili ip uçları bulabiliriz. Kınalızâde tembelliği dünya işleri ve ahiret işlerinde olmak üzere iki ayrı grupta değerlendirmesine karşılık esas ahiretle ilgili meselelerde tembellik yapmak üzerinde durur. Tembelliği yeren ve gayreti tavsiye eden bütün ifadeleri uhrevi hayata yöneliktir. Dolayısıyla tembelliğin ve çalışmanın karşılığı da uhrevi hayatta elde edilecektir. Onun dünya hayatı ile ilgili geçimini temin etme dışında[587] herhangi bir olumlu ifadesine ve dünya hayatı için

---

584 A.A., I, 152-153.
585 A.A., I, 153-155.
586 A.A., I, 152-155; krş. Tûsî, a.g.e, s. 195-196; *Ethics*, s. 144.
587 A.A., I, 152.

çalışmanın ahiret hayatındaki karşılığının iyi olacağına dair açıklamasına rastlamıyoruz. Buna karşılık dünya işlerinde gayret göstermek, bu uğurda sıkıntı ve tehlikelere katlanmak yerilmiş, adeta hayatı boşa harcamak gibi gösterilmiştir. Nitekim Kınalızâde tüccarların mal toplamak uğruna uzun ve meşakkatli yolculuklara çıkmasını, sanat erbabının dünya nimeti için bir saatini bile boşa harcamamasını, sipahilerin ganimet uğruna tehlikeye atılmasını nefsi emmârenin sevdirmesi ve şeytanın hayal kurdurması olarak görüp akıllı kişinin bundan uzaklaşmasını tavsiye eder.[588] Kınalızâde'nin bu yaklaşımı kendi döneminde ticaret, sanat vs. dünya ile ilgili işlerde emek harcamanın İslâm dünyasında ve Osmanlıda çok hoş karşılanmadığı, bu uğurda gayret sarfeden insanların yerildiği sonucuna götürür.[589]

(3) Üzüntü (hüzn) Hastalığı ve Tedavisi

Üzüntünün giderilmesi konusu Kindî ile İslâm ahlâkının konuları arasına girmiş ve ahlâk konusunda eser yazan bütün düşünürler bu konuya kitaplarında yer vermişlerdir. Bu konudaki kaynakları da tabiatıyla Kindî'dir. Bu konunun işlenişi sırasında Kınalızâde her ne kadar Tûsî ve Devvânî'yi takip ediyorsa da onun kaynağı da Kindî'dir. Nitekim o *"feylesûf Arab İshâk Kindî ve Def'u'l-ahzân adlû kitâbında dimişki"* sözleriyle[590] Kindî'yi kitabının adıyla birlikte kaynak gösterir. Fakat ne yazık ki araştırmamız sırasında Kınalızâde'nin direk Kindî'ye baş vurduğuna dair herhangi bir ip uçuna rastlayamadık. O büyük bir ihtimalle İbn Miskeveyh'in Kindî'den aldığı bilgiyi Tûsî ve Devvânî yoluyla bize aktarmaktadır. Ancak Kindî'den çok Tûsî ve Devvânî'den gelen anlatım üslubunun benimsenmiş olması, tanımdan sonra gelen açıklama ve örneklerin seleflerine benzemesi bizi Kınalızâde'nin bu bilgileri direk Kindî'den almadığı sonucuna götürür. Kindî'nin ve eserinin ismini aynı açıklama ve aynı anlatım tarzıyla vermesi onun kaynağının Tûsî olduğuna işaret eder.[591]

Kınalızâde; üzüntüyü (hüzn) İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî de geçtiği şekilde insana istenilen ve sevilen nesnenin geçmiş zamanda kaybetme veya bir nefret edilen ve kötü nesnenin gelecek zamanda olacağı düşüncesinden meydana gelen nefsani bir acıdır

---

588 A.A., I, 153.

589 Kınalızâde'nin I, 153'deki görüşlerinin bu bakış açısı ile değerlendirmesi için bkz. Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 78.

590 A.A., I, 158.

(elem). Bu tanım her ne kadar Kınalızâde ve seleflerinde belirtilmiyorsa da Kindî'ye aittir.[592]

Kınalızâde göre üzüntünün sebebi cismani isteklerin gönlünü çelmesi ve bunlara karşı açgözlülük, bedeni zevklere karşı hırs ve tamah beslemek, dünyanın yalancı süsünün meydana gelmesini istemek ve devamını beklemek, payidar olmayan fani dünyanın mallarına ulaşmayı istemek, devamını rica ve ümit etmektir.

Hüzün Hastalığının Tedavisi: Hüzün hastalığı da diğer hastalıklar gibi sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla tedavi edilir. Ona göre bu hastalığın tedavisi; oluş ve bozuluş(kevn ve fesad) alemindeki şahısların sabit ve bâkî olmadığını düşünmekle olur. Akıllı insan ruhunun ölmekle yok olmadığını, ahiret hayatında uhrevi saadetlerin herhangi bir zaman ve mekan şartı olmaksızın devam ettiğini düşünüp isteklerini ve arzularını bu saadete yöneltmeli, fani dünya malı ilgili isteklerden uzaklaşmalıdır. Bu şekilde düşünüp davranan kimseler hiç bir şeyin kaybından dolayı üzülmezler ve acı çekmezler, bir şeyin meydana gelmesine önem verip dikkat etmezler. Kınalızâde bu insanı her şeyden uzak bağımsız (âzâde) kişiye benzetir. Çünkü fani olan şeylere bağlanmaktan doğan zincirlerden mümkün olduğu kadar âzâde olan kişide üzüntü ve kaygı gidip kalp zenginliği meydana gelir.[593]

Kınalızâde dünya kaygılarından tamamen kurtulmanın çok zor olduğunun farkındadır. Kendisine bu şekilde kaç kişinin kolayca kurtulduğu sorulursa çoğu alimin bu hastalıktan muzdarip olduğunu ve tam olarak kurtulanın çok az olduğunu belirtir. Ancak kişi yine de tedbirli davranmalı ve tam olarak kurtulamıyorsa bile hiç olmazsa tamamen hırslı ve açgözlü olmamalı, mal, makam ve ikbalden ayrılmanın kesin olduğunu, aşırı isteklerde bulunmanın batıl olduğunu düşünmelidir. Çünkü insanın isteklerini sonu yoktur ve hiç bir kimsenin bütün arzularına kavuşması mümkün değildir. Bu sebeple insan içinde bulunduğu makam, rızk ve kısmetine rıza ve kanaat göstermelidir. Kendisinden yukarı olanlara bakıp üzülmek yerine kendisinden aşağı olanlara bakıp haline şükretmelidir. Mal ve makam uğruna her gayret edip zahmet çeken

591 A.A., I, 158; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 2, ç. 2, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 224, ç. 194; Tûsî, a.g.e., s. 196; *Ethics*, s. 144; Devvânî, a.g.e, s. 186.

592 A.A., I, 155; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 2, ç. 2; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 224, ç. 194; Tûsî, a.g.e., s. 196; *Ethics*, s. 144; Devvânî, a.g.e, s. 186.

593 A.A., I, 155-156.

bu isteklerine ulaşamamışlardır, fakat bu konuda candan gayret göstermeyenler ebedi saadete ve temiz isteklerine ulaşmışlardır.[594] Kınalızâde'nin seleflerinde de karşılaştığımız düşünürümüzde daha da belirginleşen bu bulunduğu hale sabretme, şükretme, daha fazlasını istememe biçiminde karşımıza çıkan kanaat üzüntüyü giderme amacı taşımakla beraber insanı pasivize eden bir düşünce şekli olarak karşımıza çıkar. Kınalızâde açıkça çoğu zaman ilerlemiş hırsı mahrum olmaya, fazla gayret etmeyi noksanlığa sebep bulduğunu belirtir. Bundan dolayı insan sabır ve kanaat dergahından ayrılmamalı, varlık ve yokluk ateşiyle kendisini yakmamalıdır. Ancak insanın dünya hayatında daha iyisi isteme daha fazlasını elde etme dürtüsünü kötü olarak sunup bunu ortadan kaldırmaya çalışan bu düşünce dönemindeki olması gereken ideal ahlâk anlayışının ve dünya hayatına bakışın bir göstergesidir. Bu tavsiyelerin ne derece toplum tarafından benimsendiği ise Osmanlı toplumundan günümüze kadar gelen kanaat ve kendinden aşağıya bakıp haline şükretme düşüncesinin yaygınlığından anlaşılabilir.[595]

Kınalızâde üzüntünün sebebini Kindî ve selefleri gibi alışkanlıklara bağlamaz ve konunun hiç bir yerinde alışkanlıklardan söz etmez.[596] Ancak onların alışkanlıklara bağlı olarak ortaya çıkan insanın kendi mesleğini beğenmesi ile ilgili örneği herkesin bulunduğu duruma kanaat etmesi ve ondan memnun olmasına örnek olarak verir. Halkın çoğu kısmetine ve rızkına razı olup fazla istekte bulunmazlar. Zanaat ehlinin her biri zanaatına kanaat eder. Tüccar ticaretini en faydalı bir Zanaat, derici(debbâğ) ve dokumacı işini en güzel Zanaat bulur. Hatta sözünde durmayıp yeminini bozan hilesiyle delil getirir, Kavat(pezevenk) kavatlığıyla iftihar eder. Dolayısıyla herkes kendi sanatında kemal ve hüner bulur ve fazileti kendi sanatında mükemmelleştirmeye bağlar. Kendi sanatını ihmal eden kişiyi hünersiz, bilmeyen kişiyi aciz ve noksan olarak adlandırır. Kınalızâde bu açıklamalarını "Her fırka kendilerinden olanla böbürlenmektedir."[597] mealindeki Tûsî'de yer alan ayetle bitirir.[598] Sonuç olarak insan

---

594 A.A., I, 156-157; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 2-6, ç. 2-5; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 224-225, ç. 194-195; Tûsî, a.g.e., s. 196-197; *Ethics*, s. 144-145; Devvânî, a.g.e, s. 186-187.

595 Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerinin Osmanlı düşüncesi içerisinde değerlendirilmesi için bkz. S. Ülgener, *Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 107.

596 A.A., I, 157; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 6-8, ç. 5-6; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 225, ç. 195-196; Tûsî, a.g.e., s. 197; *Ethics*, s. 145.

597 Rum, 30/32.

598 A.A., I, 157; Tûsî, a.g.e., s. 197; *Ethics*, s. 145.

sabır ve kanaatiyle arzusunun dizginlerini eline alarak, üzüntü ve keder içinde kalmayıp dünya endişelerinin esiri olmaz.[599]

Kınalızâde üzüntünün alışkanlıkla ilgisinden söz etmez. Fakat o seleflerinde geçtiği gibi Kindî'nin *Def'u'l-ahzân* isimli kitabına dayanarak üzüntünün zaruri bir iş olmadığını aksine insanın bunu kötü seçimi(ihtiyârı) ile kendine çektiğini nakleder. Bu ifadeler işaret ettiğimiz gibi Kindî'nin eserinden değil Tûsî'den nakledilmedir. Kınalızâde'ye göre üzüntü kişinin kendi tercihine bağlı olduğu için insan gerçekte kendine boşuna acı çektirmektedir. Nitekim bir kimse bir şeyin kaybından üzüntülü ve yokluğundan dolayı kederlenir. Bu kişi kendisinde kaybolan şeyin pek çok insanda hiç meydana gelmediğini buna rağmen üzüntü ve acı çekmediklerini düşünmelidir. Eğer bir şeyin yokluğundan dolayı üzüntü zorunlu olsaydı herkes daima üzüntülü olurdu. Kişi istediği olmadığı için üzülür, fakat zamanla üzüntüsünü unutup arkadaşlarıyla şakalaşmaya ve gülmeye başlar. Eğer üzüntü gerçekten zorunlu bir iş olsaydı bu üzüntü ve acının gitmesi mümkün, yok edilmesi kolay olmazdı.[600]

Kınalızâde üzüntünün giderilmesinde akıllı ile cahil kişi arasında fark görür. Ona göre kötü tercih üzüntüye çekerken düşünmemek(adem-i teemmül) elemin meydana gelmesine vasıtadır. Bu sebeple akıllı kişinin üzüntüyü düşünerek kendinde gidermesi ve yok etmesi mümkünken, cahil kişi zamanla hayvanlar gibi unutup sabır ve sukun eder. Oysa akıllı kişi önceden sonunu değerlendirerek sabır ve rıza ile üzüntü ve zahmetten kurtulur.[601]

Kınalızâde dünya ile ilgili istekleri olan insanlara, dünyadaki hiçbir şeyin bir insanda bâkî olmadığını ve insanlar arasında elden ele dolaştığını belirterek eğer bir mal ve makam bir kimsede devamlı kalması mümkün olsaydı o sahibinde nasıl meydana gelirdi diye sorar. Bunun imkansızlığını İbn Miskeveyh ve Tûsî'de de geçen elden ele dolaşan gülün kendisinde kalmadığı için üzülen insan örneği ile anlatır.[602] O da Kindî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi bu dünyadaki her şeyin bir emanet olduğunu düşünür. Bir kimsenin bir şeyi elde ettikten sonra kaybedince üzülmesi kötü ve çirkin bir davranış

---

599 A.A., I, 157-158.

600 A.A., I, 158; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 16, ç. 13; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 226, ç. 196; Tûsî, a.g.e., s. 198, *Ethics*, s. 146; Devvânî, a.g.e, s. 188.

601 A.A., I, 158.

602 A.A., I, 158; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 226, ç. 197; Tûsî, a.g.e., s. 198; *Ethics*, s. 146.

olduğu kadar hıyanet ve emaneti reddetmedir. Kınalızâde göre emanetin elden ele dolaşması alemdeki düzenin bir gereğidir. Çünkü bunlarsız insan devamı, dünyanın imarı ve insanın huzuru mümkün olmaz. Bu sebeple Kınalızâde istediği herhangi bir şeyin kaybolmasından veya muradına kavuşamadığı şeylerden dolayı üzülen insanlar, isteklerin çok ve her birinin meydana gelmesi ve devamına imkan olmadığından dolayı sonu gelmeyen, devamlı hüzün ve elemlere dalmış, hırslarına uyarak Hakkın verdiğine, günlük kısmetine kanaat etmemiş olurlar.[603]

Üzüntüler karşısında Kınalızâde neşeli ve mutlu olma düsturunu selefleri gibi Sokrat'ın dilinden "ben hiç bir şeye gönlümü bağlamam ki, kaybından üzüntü duyayım. Hiç dünya malı ve metasını hırsla istemem ki kavuşmadığım için elem ve mihnet girdabında kalayım" sözlerini naklederek verir.[604] Ona göre akıllı kişiler bunları düşünüp amel ederse üzüntüyü atıp, kederden kurtulurlar.[605]

(4) Kıskançlık (hased) Hastalığı ve Tedavisi

Kindî ve İbn Miskeveyh'de üzüntünün giderilmesiyle alakalı olarak bunun içinde ele alınan hased Tûsî tarafından arzu gücünün bileşik hastalıklarından birisi olarak ayrıca incelenmiştir, Devvânî'de aynı yolu takip etmiştir. Kınalızâde daha önce olduğu gibi burada da Tûsî'yi izlemiş ve hased konusuna ayrı bir başlık altında yer vermiştir. Ne var ki o sadece Tûsî'deki bilgilerle yetinmeyip burada eksik kaldığına inandığı yerleri Gazzâlî'ye müracaat ederek tamamlama yolunu tercih etmiştir.[606]

Kınalızâde kıskançlık (hased) hastalığını nefsani gizli niyetlerin tümü ve insani nefsin hastalıklarının çoğudur. Böyle olduğu için çoğu nefisler bu hastalıktan muzdariptir.[607] Bu çetin hastalığın tarifini; bir nimetin kendisinde meydana gelmesini hak etmiş kimseden o nimetin girmesini istemek ve bu kişide meydana geldiği için acı duymak verir. Kınalızâde Gazzâlî gibi kıskançlığı maddeler halinde inceler. Ona göre sahibinden nimetin gitmesini istemek üç şekilde olur:

---

603 A.A., I, 158-159; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 20-22, ç. 15-16; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 227, ç. 198; Tûsî, a.g.e., s. 198-199; *Ethics*, s. 146-147.

604 A.A., I, 160; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 24, ç. 18; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 227, ç. 198; Tûsî, a.g.e., s. 200; *Ethics*, s. 147; Devvânî, a.g.e, 189.

605 A.A., I, 160.

606 A.A., I, 160-172; krş. Kindî, *el-Hîle*, s. 19, ç. 15; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 227, ç. 197; Tûsî, a.g.e., s. 200-201; *Ethics*, s. 147-148; Devvânî, a.g.e, 189-190.

607 A.A., I, 160.

(1) Yalnızca nimetin ondan gitmesini istemektir. Bu nimetin ona gelmesi hiç bir zaman mümkün olmadığı halde kendisi o kimsenin sahip olduğu mertebeden dolayı üzülmesi bu nefsin kötülüklerinin son noktası ve hased mertebelerinin en çirkinidir. Bu Gazzâlî'nin aynı konudaki birinci açıklamasına benzer.

(2) Nimetin kendisine gelmesi mümkün iken, gelmediği ve gelmeyeceği kesinleşirse kıskandığı kişiyle beraber olmak ve onun kendisinden faziletli olmaması için ondan da nimetin gitmesi temennisinde bulunmaktır. Bu üçüncü maddedeki açıklamaya benzer.

(3) Nimetin kıskandığı kişiden gidip kendinde meydana gelmesini ümit etmektir. Bu Gazzâlî deki ikinci maddeye benzer.

Kınalızâde bunları Gazzâlî gibi kötülük bakımından derecelendirir. Buna göre hased en çok üçüncüdedir, ikinci derece orta, birinci derecede en az hased vardır.[608]

Kınalızâde kıskançlık ile gıpta arasında ayırım yapar. Gıpta bir kişiden nimetin gitmesini istemeyip kendinde de onun benzeri nimetin meydana gelmesini istemektir. Bu kıskançlık değildir. Kınalızâde kıskançlık konusunda dördüncü madde vermez. Ancak onun gıpta ile kıskançlık arasındaki bu ayırımı Gazzâlî'nin dördüncü maddesini hatırlatmaktadır. Nitekim o da Gazzâlî gibi talep ve temennide bulunmak olarak tarif ettiği gıptayı; dini işlerde sevilen bir istek ve mendub, mübah olan dünya işlerinde mübah, günah ve kötülüğe sebep olan nimetlerde ise haram olarak değerlendirir. Kınalızâde gıpta konusunda Tûsî'den değil Gazzâlî'den faydalanmıştır.[609]

Kınalızâde kıskançlık konusunda Gazzâlî'nin yanında esas kaynağı Tûsî'nin görüşlerine de baş vurmak gereğini duyar. O "*Hoca Nasîr îder ki; maraz-ı hased cehl île tamahın ictimâından hâsıl olûr*" sözleriyle kıskançlık hastalığının Tûsî'ye göre cahillik ile açgözlülüğün birleşmesinden doğduğunu ifade eder.[610] Ona göre kıskanç kimse, bütün iyiliklerin ve nimetlerin bir şahısta toplanmasını, Allah'ın verdiği kısmetin değişmesinin ve yarattığı nimetin yok olmasının imkansız olduğunu bilseydi hased mihnetinden kurtulurdu. Nefsinde başkalarının nimetlerine karşı sonsuz derecede

---

608 A.A., I, 161; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 298-299, ç. 432.

609 A.A., I, 161; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 298-299, ç. 432; Tûsî, a.g.e, s. 221; *Ethics*, s. 148.

610 A.A., I, 161; krş. Tûsî, a.g.e., s. 200; *Ethics*, s. 147.

açgözlülük ve hırs beslemeseydi kıskançlık eziyetine düşmezdi. Bunun için insanın kıskançlığın bilgisizlik ve açgözlülükten meydana geldiğini anlayıp bunların nefsini yenmesine izin vermemesi gerekir.[611]

Kınalızâde Gazzâlî'yi kaynak göstererek kıskançlığın meydana gelmesine ayrı yedi sebebin olduğunu belirtir. Bunlar;[612]

(1) Düşmanlık (Adâvet),

(2) Aziz olma, güçlü ve üstün olma isteği (Teazzuz),

(3) Büyüklenme (Tekebbür),

(4) Şaşkınlık ve hayranlık duyma (Teaccub),

(5) Maksatlarının yok olma korkusu,

(6) Makam sevgisi (hubb-u riyâsed),

(7) Nefsin pisliği (hubs) ve tabiatının alçaklığı (levm).

Kınalızâde kıskançlığın bu yedi sebebini Gazzâlî'de geçtiği şekilde açıklamış bunları bir madde hariç herhangi bir değişiklik yapmadan aynen almıştır. Bu sebeple biz farklı madde dışındakiler üzerinde durmayacağız. Kınalızâde dördüncü sebep olan hayret ve şaşkınlık konusunda Gazzâlî'nin verdiği örneğin hatalı olduğu düşüncesindedir. Gazzâlî Peygamberimize (a.s.) nübüvvet şerefi verildiğinde kafirlerin hayret edip "Allah peygamber olarak bir beşer mi gönderdi!?" diyerek nübüvvet şerefinin ondan gitmesini istediklerini belirtir. Ancak Kınalızâde bu örneği ikinci sebep olan üstün olma isteği ile alakalı bulur. Çünkü ona göre kafirler Peygamberimizin nübüvvet şerefiyle şereflenmesini kendilerine itaat ve boyun eğmeyi gerektirdiği için istemiyorlardı. Her ne kadar bu temenninin ortaya çıkmasında nübüvvetin inkarını iddia ve ebedi olarak nübüvvet davasına hayret varsa da gerçekte hayret ve şaşkınlığın sebebi bu değil, üstün olma duygusudur.(teazzuz)[613]

Kınalızâde Gazzâlî gibi kıskançlık sebeplerinden sadece yedincisinin tedavisinin zor olduğunu düşünmektedir. Çünkü bunun nedeni zâtîdir ve başka bir sebepten değil, nefsinin kendi pisliğinden doğar. Oysa başka bir sebepten kaynaklanan hastalıklar o

---

611 A.A., I, 161.

612 A.A., I, 162-164; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 299-302, ç. 433-437.

613 A.A., I, 163, krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 300-301, ç. 435.

sebep kaldırılınca iyileşebilir.[614] Ayrıca bu kıskançlık sebeplerinin çoğunun veya tümünüm bir şahısta toplanmasıyla çok kuvvetli bir hale gelebileceğine ve ortadan kaldırılamayacağına dikkat çeker.[615]

Kınalızâde nefsânî hastalıkların sebeplerini anlattıktan sonra ayrıca kıskançlığın bulunduğu zannedilen yerleri sıralar. Bu bilgileri de Gazzâlî'den almıştır. Açıkladığına göre kıskançlık çoğu zaman aynı yaştakiler, akrabalar ve arkadaşlar arasında meydana gelir. Bir topluluk arasında ilişki ve ortaklık ne kadar çoksa kıskançlık da o kadar çok olur. İlim ve sanat erbabının kendi aralarında da kıskançlık çok olur. Özellikle kıskançlık sebeplerinden düşmanlık, üstün olma ve bir gayeye ulaşma isteği bir meslek erbabı arasında çok görülür. Kınalızâde bu sebeple arkadaşlar ve insanlar arasındaki kıskançlığın kolay tedavi edilemeyeceğini ve ömrün sonuna kadar devam edeceğini düşünür.[616]

Yakınlar arasındaki bu kıskançlığa karşılık yabancılar ve birbirinden uzak olanlar arasında kıskançlığın az olur. Ancak büyük bir mevki sahibi olursa kendi mevkisine yakın olanlar tarafından kıskanılabilir. Çünkü ona göre; insan ancak kendisine yakın veya eşit olduğuna inandığı zaman kıskanır.[617]

Gazzâlî gibi Kınalızâde'ye göre de kıskançlığın kaynağı dünyaya ve içindekilere karşı aşırı sevgi beslemektir. Ahiret yurdundaki bâkî nimetlerde ilimde olduğu gibi itişip kakışma yoktur. Çünkü bunları elde eden diğerinin nimetinin eksilmesine sebep olmaz. Dolayısıyla ahiret yurdunu isteyenler arasında buradaki kıskançlık yoktur. İlim ve marifet elde etmeye çalışan, zühd ve ibadete rağbet edenlerin kalplerinde çekememezlik hastalığının kıvılcımı sönmüştür. Bilginler ve şeyhlerin talebelerini öğretmek ve irşad etmekle fazlasıyla meşgul olmasının, kıymetli vakitlerini davet ve mürüdlerinin yetiştirilmesine harcamasının sebebi budur ve bunlar mesut kişilerdir. Buna karşılık Kınalızâde'nin dünya alimleri adını verdiği ve kötü alimler denildiğini belirttiği kişiler her ne kadar gerçek alimlere benzemeye çalışsalar da dünyada mal ve mevkii elde etmeye çalıştıkları için aralarında zıtlaşma ve kıskançlık vardır.[618]

---

614 A.A., I, 164; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 302, ç. 437.
615 A.A., I, 164.
616 A.A., I, 164; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 302-303, ç. 437-438.
617 A.A., I, 165.
618 A.A., I, 165; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 303, ç. 438.

Kınalızâde'ye göre kıskançlık ortaklar ve kardeşler arasında zayıf olan tarafta özellikle makam ve kuvvet içinde düşkün ve aciz olduğu bir durumda çok görülür. Bunlar kendilerinden üstün olanın nimetinin azalıp mağlup olmasını, bu gerçekleşmezse hiç olmazsa kendisiyle eşit duruma gelmesini isterler. Böylece onun üstünlüğünden kaynaklanan üzüntüden kurtulabilir. Bunun için daima üstün gördüğü kimsenin eksiklerini, kötü yönlerini bulmaya ve bunları yaymaya çalışır, bulamazsa yalan ve iftira bile atabilir.[619]

Kınalızâde kıskançlığın kıskanan kişiye zararlarını ve kıskanılan kimseye faydalarına da yer verir. O öncelikle kıskançlığın üzüntü ve öfkeye sebep olduğunu düşünmektedir. Ancak bu konuda Tûsî gibi Kindî'yi kaynak göstermez. O; Allah'ın nimetinin kesilmesi ve feyz ve ihsan kapısının kapanması imkansız olduğu için Hakk'ın ihsanının kıskandığı kişiden kesilmesini, sahip olduğu nimetin son bulmasını dileyen kişinin sürekli elem, keder ve üzüntü içinde kalacağını, öfke ve kin fırtınasından kurtulamayacağını düşünmektedir.[620] Kınalızâde tecrübelerle kıskanç insanın kıskançlığının kıskanılan kişinin nimetinin artmasına ve mevkisinin yükselmesine sebep olurken kıskananda aksinin gerçekleştiği tespitinde bulunur. Çünkü kıskanç kişinin kıskançlığı Allah'ın fiiline reddetme, ezeldeki taksime itiraz ve müdahaledir. Bu durumda hased edilen kişi günahsız ve mazlumdur. Kıskanç ise bu mazlum kişiye acı çektirdiği için bedbahttır. Dolayısıyla ilahi gayret ve sonsuz hikmetin hükmü gereğince, kıskanç kişinin işleri kötü giderken kıskanılan kişinin durumu daima iyileşir.[621]

Kınalızâde kıskançlığın zararlarını "kıskançlık hastalığından kalbi ve bedeni temizleme hakkında kalan söz" manasında ayrıca bir başlık altında inceler. O burada kıskançlığın kıskanan kişiye hem dünyada hem ahirette zararı varken kıskanılan kişiye de her iki alemdeki faydasını açıklar. Ancak onun bu konudaki düşünceleri bizzat kendisine ait olmayıp Gazzâlî'ye aittir. O bunları özetleyerek almıştır.[622]

Kıskançlığın ahiretteki zararının sebebi, kıskanan kişinin Allah'ın hükmüne razı olmaması, itiraz ve müdahale etmesidir.[623] Kişi kıskanmakla Allah'ın kulları arasındaki

---

619 A.A., I, 166.
620 A.A., I, 161; Tûsî, s. 200; *Ethics*, s. 148.
621 A.A., I, 161-162.
622 A.A., I, 166-169; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 305-307, ç. 440-443.
623 A.A., I, 166.

ezeli taksimine razı olmayıp red ve isyan etmiştir. Kıskanan kişi bu tavrıyla aynı zamanda bir müslümana gereksiz yere hıyanet etmiş, bütün iman ehline emanet edilmiş olan nasihati terk etmiştir. Bunun sonucu Allah'ın hayırlı kullarından ayrılıp, kafirler grubuna girmiş olur.

Kıskançlığın dünyadaki zararından biride kıskanılan kişinin işleri düzgün gidip emellerine ulaştıkça kıskanan kişinin ızdırab ve elem duymasıdır.[624]

Öte yandan kıskançlığın kıskanılana da bazı faydaları vardır. Uhrevi faydası kıskanan kişinin onun hakkında dedikodu yaparak pek çok sevab kazandırmasıdır. Dünyadaki faydası ise, kıskanan kişi kıskançlığından dolayı acı ve eziyet çekerken kıskanılan kişinin düşmanının bu azabını görmesidir. Kınalızâde bu yüzden kıskanılan kişi kıskancın hemen ölmesini değil uzun yaşayıp sahip olduğu nimetleri gördükçe acı çekmesini istediğini belirtir. Ancak bu düşüncenin ne derece ahlâkî bir davranış olduğu bize göre ayrı bir tartışma konusudur. Bunların dışında kıskanılmak servete, mala, şeref ve fazilete işaret olarak görülür.[625]

Kınalızâde kıskançlığın düşmanlık, eza, dövme, öldürme ve soygun gibi başka kötü huylara kaynaklık ettiğini belirtir.[626]

Kıskançlığın tedavisi: Kınalızâde bu kadar kötülüğe ve zarara sebep olan kıskançlığın terki için Gazzâlî gibi ilmi ve ameli ilaç tavsiye eder.[627] İlmi ilaç olarak akıllı kişinin bu zararları düşünmesini, ilmi delilleri aklıyla tetkik etmesini tavsiye eder. Eğer bunu yaparsa Allah Teala'nın izniyle kıskançlığı terk etmesini sağlayacak ilmi çareyi bulmuş olur.

Kınalızâde kıskançlığın kalpte yer tuttuğuna ve adeta tabiat halini aldığına dikkat çeker. Bu hastalığın amelî tedavisi olarak Gazzâlî'de geçtiği şekilde, akıllı kişinin kendinde kıskançlıkla ilgili bir hareket hissettiği zaman hemen o kıskançlığın gereği olan söz ve davranışın zıttını yapmasını tavsiye eder. Kıskandığı kişiyi kötüleyeceği zaman hemen aksini yapıp övmeye başlamalı ve nefsi düşmanlık etmekten ümidini

---

624 A.A., I, 166-167.
625 A.A., I, 168.
626 A.A., I, 169.
627 A.A., I, 169-170; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 309-310, ç. 445-446.

kesip sevgiye alışıncaya kadar buna devam etmelidir. Kınalızâde bu tedavinin faydalı olduğunu fakat sahibini zarara götüren nefislere zor ve acı geldiğini belirtir.

Kınalızâde'ye göre bazı kıskançlık haramdır, vebal ve günahı gerektirir. Bazısı ise mubahtır. O kıskançlıktan büsbütün kurtulmanın, özellikle düşmanların sahip olduğu nimetlerin, makam ve mevkilerin gitmesini istemekten kendini kurtarıp düşmanın da iyiliğini istemek mümkün olmadığını belirtir. Bu nedenle bir kişiden nimetin gitmesini istemekten ibaret olan kötü huyun kalpte üç şekilden birinde olduğunu belirterek bunları açıklar.[628]

Birinci kısım şeytana yakınlık ve nefsin sonsuz kötülükleri sebebiyle meydana gelen kıskançlık olup kıskanılana zarar verebilir. Bu kıskançlığın haram olan derecesidir. Kalpte kötülük ve cezaya sebep olacak hased hastalığı meydana gelmiştir. Tövbe ve istiğfar etmek, ısrar ve zararı terk etmek, bu zor olursa zikredilen ilaçlarla tedbir almak gerek.

İkinci kısım görünürde söz ve fiil ile kötülük ve zarar vermeyip ama kalpte kıskanılan kimsenin nimetinin yok olmasını temenni etmeye ve istemeye devam etmektir. Nefsi bu halini kötü olarak görmez ve bu hastalıktan kurtulmak için temennide bulunmaz. Kınalızâde Gazzâlî'nin bu kısmı kıskançlık kalbin fiili ve nefsin hastalığı olduğunu için haram kabul ettiğini belirtir.

Üçüncü kısım kişinin kalbinde kıskanılan kimsenin nimetinin yok olmasını temenni, hastalığının ortaya çıktığını nefs anlayıp bundan nefret ederek bunu akıl ve şeriatın gereklerine göre mümkün oldukça ortaya çıkarmamaya çalışmalıdır. Bu kişi aklen ve şer'an ayıplanmış değildir ve kıskançlığın en hafif mertebesi budur. Ancak övülmeye layık bir durum da değildir. Bu hali aşmamak ve ilk iki kısma girmemeye uğraşmak lazımdır.

Kınalızâde en genel ve en şiddetli hastalık dediği kıskançlık hakkında görüldüğü gibi Tûsî'den çok Gazzâlî'yi takip etmiştir. Kıskançlık hastalığından sonra nefiste övünmek, yalan, cimrilik gibi başka reziletler olduğunu ancak Hoca Nasîr'in bunları kısaca anlattığını belirtir. Gerçekten de Tûsî başka hastalıklarında olduğunu belirtip

---

628 A.A., I, 170,.

bunlar hakkında birkaç cümlelik bilgi vermekle yetinir. Devvânî ise sadece yalan hakkında kısaca bilgi verip diğer hastalıkların bunlarla kıyas edilerek tedavi edilmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Ancak Kınalızâde bunları yeterli görmez. O nefsin bu hastalıklardan kurtulmak için tedavi yollarını bilmeye ihtiyaç duymasından hareketle alimlerin ve filozofların kitaplarından çıkardığı sonuçları açıklamaya çalıştığını ifade eder.[629] Kınalızâde'nin bu konulardaki en büyük kaynağı kıskançlık konusunda olduğu gibi Gazzâlî'dir. Nitekim o Tûsî gibi hemen yalan hastalığına geçmek yerine içinde yalanın da yer aldığı Gazzâlî'deki dilin afetlerinden kaynaklanan hastalıkları açıklamaya başlar.

Kınalızâde'nin Tûsî'de geçen ahlâkî hastalıkların eksik olduğu ve tamamlanması gerektiği konusundaki tespitine katılmamak mümkün değildir. Çünkü özellikle yalan gibi yaygın bir hastalıktan kısaca söz etmek ve tedavisi için bir öneride bulunmamak bize göre gerçekten bir ahlak kitabı için eksikliktir. Ayrıca Tûsî'den yaklaşık üç yüzyıl sonra ahlâk kitabı yazan bir kimsenin toplumdaki ihtiyaçlar ve yaşanan tecrübeler doğrultusunda bazı ahlâkî problemlere işaret etmesi ve yeni bir takım çözümler önermesi son derece doğaldır. Fakat ne yazık ki Kınalızâde bu şekilde davranmak yerine eksik gördüğü yerleri Gazzâlî ile telafi etme yoluna gitmiştir. Oysa kendi döneminde karşılaştığı ve zaman zaman şikayet ettiği ahlâkî problemleri göz önüne alarak kitabına bazı ilaveler yapsaydı ve bunlara gerçekleştirilmesi zor, ütopik çözümler yerine günlük hayatta sade insanın uyabileceği pratik çözümler önerebilseydi bir ahlâk kitabından beklediğimiz sonucu alabilirdik.

4. Kınalızâde'de Geçen Diğer Hastalıklar ve Tedavileri

a) Dilin Afetleri

Kınalızâde kötülüklerden kurtaracak yolları bulup manevi dereceler elde etmek isteyenlerin, dilin en şiddetli ve en korkunç afetlerden birisi olduğunu bilmelerini ister.[630] Ona göre dil şerefli bir organ ve düşünen insanın nimeti ve en büyük mutluluğudur. Çünkü Kur'an okumak gibi iyi ameller bununla gerçekleştirilip sevaplar bu organ vasıtası ile kazanılır. Dilin sayılamayacak kadar çok faydalarının ve

---

629 A.A., I, 171; Tûsî, a.g.e, s. 201-202; *Ethics*, s. 148-149; Devvânî, a.g.e, s. 191.

630 A.A., I, 171.

faziletlerinin yanında filozoflara ve salih kişilere susmayı tercih ettirecek kadar da zararı vardır.[631] Kınalızâde'nin dilin zararları ve afetleri ile susmanın faziletleri konusunda da yine kendi görüşlerini değil Gazzâlî'nin görüşlerine yer vermiş, adeta onun *İhyâ* isimli kitabındaki bu konuyla ilgili bölümü özetlemiştir. Susmanın faziletleri ile ilgili ayetler, hadisler ve örneklerin[632] hepsi Gazzâlî'den alınmadır. Kınalızâde *"pes âfât-ı kelâmî ta'dâd ve her birinin esbâb ve alâmât ve ılâcâtın îrâd ve hazret-i imâmâ iktidâ îdüb"* sözleriyle afetleri, sebepleri, alametleri, tedavileri konusunda açıkça Gazzâlî'ye uyduğunu belirterek *"âfât-ı kelâm hazret-i imâm tenbîh ve ı'lâm buyurdığı üzere yigirmi âfetdir"* ifadesiyle bu konuda Gazzâlî'deki yirmi afeti verir.[633] Kınalızâde dilin yirmi afetini Gazzâlî'yi özetleyerek kırk sayfada tekrar etmiş, konu ile direkt alakası olmayan, ayrıntı sayılabilecek açıklamalar, bir kaç örnek ve kendine ait bazı beyitler dışında kendi görüşlerine yer vermemiştir. Aksine -musiki konusunda olduğu gibi- Gazzâlî'nin bu konuya dahil etmediği görüşlerini başka yerden buraya naklederek bu bölümde incelemiştir.[634] Kınalızâde bu konudaki açıklamaları Gazzâlî ile aynı olduğu için tekrar etmek gereğini duymuyoruz.

b) Övünmek (salef) Rezileti ve Tedavisi

Kınalızâde Tûsî'nin yalan hakkındaki birkaç cümlelik bilgiyle yetinmeyerek dilin bütün afetlerine yer vermiştir. Bundan sonra tekrar üstadına dönerek onun birkaç satır değindiği övünme reziletini bu bilgiler ışığında bize aktarır.[635] Kınalızâde bu kısımlarda hastalık kelimesi yerine rezilet kelimesini kullanması dikkat çekicidir.

Kınalızâde'nin bildirdiğine göre salef ve tesalluf "övünmek ve kendinde olmayan bir faziletin var olduğunu iddia edip derecesini haddinden ve hak ettiğinden daha fazla ve yüksek tutmak" anlamına gelir. Bu huy gerçekte kendini beğenmek ile yalanın birleşmesinden meydana gelmiştir. Daima yüksek mertebelerde olduğunu iddia edip fazilet sahiplerini küçük görürken kardeşlerinin haklarına uyma konusunda eksikleri vardır. Kendisini büyük diğerlerini küçük görür. Övünmenin tedavisi aynen kendini beğenme ve yalancılığın tedavisi gibidir.

631 A.A., I, 171-172.
632 örnek olarak bkz. A.A., I, 172-173; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 173, 175, 176, ç. 247,249, 251.
633 A.A., I, 174.
634 A.A., I, 171-211; krş. Gazzâlî; *İhyâ*, III, 172-255, ç. 245-365.
635 A.A., I, 211-212; Tûsî, a.g.e., s. 202; *Ethics*, s. 149.

c) Cimrilik (buhl), Hasislik Rezileti ve Tedavisi

Kınalızâde Tûsî'de çok kısa olarak yer alan cimrilik rezileti hakkında Gazzâlî'ye dayanarak daha geniş bilgiler verir. Kınalızâde'nin bu konudaki açıklamaları, verdiği örnekler, ayetler, hadisler ve cimriliğin tedavisi ile ilgili tavsiyeleri daha önce olduğu gibi Gazzâlî'nin konuyla ilgili görüşlerinin özeti gibidir.[636]

Kınalızâde'ye göre pek çok tarifinin içinde cimriliğin en doğru tanımı "şer'an vacib olan veya mürüvvet yüzünden uygun olanı gücü yettiği halde yerine getirmemek"tir. Kınalızâde burada Gazzâlî'de geçen çeşitli tanımları kastediyor olmalıdır. Nitekim Gazzâlî'deki açıklamalara göre hangilerinin cimrilik hangilerinin cömertlik veya mürüvvet sayılacağını Gazzâlî'den naklettiği örneklerle anlatır.

Kınalızâde Gazzâlî'den çeşitli açıklamalar yaparken asıl üstadı Tûsî'yi unutmamış ve onun cimrilikle ilgili görüşlerini araya sıkıştırmadan edememiştir. Onun bildirdiğine göre Tûsî cimriliğin sebeplerini fakirlik ve ihtiyaç korkusu, aşırı mal sevgisi, kötü nefs sebebiyle başkasında iyiliğin meydana gelmesini istememe olarak üç madde halinde verir.[637] Ancak hemen bundan sonra mal sevgisinin sebeplerini açıklamak için Gazzâlî'ye döner. Kınalızâde cimrilikle ilgili bu bölümü büyük bir kısmı Gazzâlî'den alınmış cömertlikle ilgili hikayelerle bitirir. Kınalızâde'nin cimrilik konusundaki bu açıklamaları da Gazzâlî'den aldığı, kendine has görüşleri olmadığı gerekçesiyle üzerinde durmayı gerekli görmüyoruz.

d) Riyâ (ikiyüzlülük) Rezileti ve Tedavisi

Kınalızâde Tûsî'de bir cümle olarak yer alan[638] riyâ konusunda da Gazzâlî'ye başvurmuş ve onun bu konudaki görüşlerinden geniş bir şekilde yararlanmıştır. O riyânın kötü bir huy ve çirkin bir huy olduğu hakkında pek çok ayet ve hadis bulunduğunu belirterek bazıları Gazzâlî'de geçen ayet ve hadisleri örnek verir. Ayrıca yine Gazzâlî'den naklettiği hadise dayanarak Peygamberimizin riyâyı küçük şirk olarak isimlendirdiğini belirtir.[639]

---

636 A.A., I, 212-225; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 392-408, ç. 558-580.
637 A.A., I, 213; krş. Tûsî, a.g.e., s. 201; *Ethics*, s. 149.
638 Tûsî, a.g.e., s. 202; *Ethics*, s. 149.
639 A.A., I, 225; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 454-455, ç. 639, 640, 641.

Kınalızâde'ye göre riyâ kelimesi görmek manasına gelen "rüyet"ten türemiştir. Riyâ insanların ibadetlerini gizlemeyip halka göstermesi, bu davranışın tesiriyle ta'zim, ikram, övgü, makam, zenginlik, mal gibi bazı faydaların sağlanmasıdır. Buna göre halka göstermek ve açıklamak amacıyla yapılan ibadet riyâdır. Bunu yapan kişiye mürâî denir. Gazzâlî'de yer alan bu tanımdan sonra yine ona dayanarak riyâ yapılan şeylerin sayısını beş olarak verir. Bunlar beden, kılık-kıyafet ve dış görünüş, söz, amel, kendisine bağlı olanların çokluğu şekildedir. Kınalızâde bu konudaki açıklamaları Gazzâlî'nin özetidir. Ancak örnekler kendisi ve çevresi ile ilgilidir. Gazzâlî'ye uyarak riyânın mertebelerine de yer verir.[640] Ayrıca Gazzâlî'de açık bir biçimde göremediğimiz riyâ sebep olan amelleri açıklar. Ona göre riyâ ya amellerin başında, ya amel sırasında veya da amel bittikten sonra ortaya çıkmaktadır.[641]

Kınalızâde riyânın tedavisinde kendisi bir yol göstermeyerek "*İmâm Gazzâlî ider ılâcında iki makâm vardır.*" sözleriyle yine Gazzâlî'ye müracaat etmiş ve bu iki makamı özetlemiştir.[642]

640 A.A., I, 225-235; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 454-467, ç. 639-654.
641 A.A., I, 231.
642 A.A., I, 233; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 481-487, ç. 669-676.

VI. ORTA (VASAT), İTİDAL VE ADALET

A. Orta (vasat) ve İtidal Kavramları

Ahlâk düşüncesinde erdem orta noktadır ve bunun her iki yanı rezilettir. Erdem olan ortanın bilinip yaşanabilmesi için bu noktayla birlikte bunun dışında kalan reziletlerin de bilinmesi gerekir. Rezilet konusunda orta (vasat) ve itidal kelimelerini, aralarında her hangi bir ayırım yapmadan, birlikte ve birbiri yerine kullanan Kınalızâde, adalet kelimesi ile aynı kökten gelen itidal kelimesini daha geniş bir yelpaze içinde değerlendirir, vasat kelimesini ise erdem ve reziletlerin yerlerini belirlemede bir ölçü olarak düşünür. Kitabında itidal kavramını açıklayan özel bir başlık yoktur ve herhangi bir yerde de tanımlama yoluna gitmemiştir. İtidal kelimesinin yüklendiği mana ve kullanıldığı yerler kitabın içerisinde dağınık bir haldedir. Vasat konusunda ise ayrı bir başlık açmamasına rağmen rezilet konusunun arasında vasatın ve buna bağlı olarak itidalin ne olduğunu açıklama yoluna gitmiştir. Biz itidal kavramının içerdiği manaları bu dağınıklık içinde toparlayıp açıklamaya çalışacağız. Kınalızâde vasat ve itidal kelimeleri ile adalet kelimesi arasında da bir yakınlık görerek zaman zaman bunları adalet ile beraber kullanır. Bu sebeple biz vasat ve itidal kelimelerinin, hemen arkasından adalet kavramını işlemeyi uygun gördük.

Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce orta vasat ve itidal görüşlerinin esas kaynağının Aristoteles olduğunu belirtmemiz gerekir. Kınalızâde'nin orta ve itidal ile hakiki orta ve itidali bulmanın zorluğu, izafi itidal yaklaşımı yani kişilere göre değişebilmesine dair görüşleri Aristoteles'in bu konudaki görüşlerine benzemektedir.[643] Şüphesiz Kınalızâde bu görüşleri Aristoteles'ten doğrudan almış değildir. O İbn Miskeveyh, Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî ile kendisine ulaşan geleneğin bu konudaki düşüncelerini aktarmaktadır. İbn Miskeveyh'den Kınalızâde'ye kadar uzanan süreç içerisinde Aristoteles'in görüşleri giderek daha İslâmî bir çehreye bürünmüştür.

Nitekim Kınalızâde'den yaklaşık elli yıl kadar önce Tûsî çizgisinde ahlâk kitabı yazan Devvânî'nin bu konudaki açıklamalarında dinin ağırlığı fazlasıyla hissedilir. Onun bu konudaki görüşleri ile Kınalızâde'nin düşüncelerini karşılaştırdığımızda aynı dinî yaklaşımı görürüz. Kınalızâde itidal ve orta konusundaki görüşlerinde Gazzâlî ile beraber Devvânî bu düşüncelerinden oldukça etkilenmiş ve konuyu aynı İslâmî yaklaşım içerisinde ele almıştır.[644]

İtidal ve orta erdem, bunun dışındaki her şey rezilet olduğuna göre bu orta ve itidal nedir? Kınalızâde'ye göre bunun görünen ve duyular alemdeki örneği bir dairenin merkezidir. Bu merkez gerçek manada ortada bir noktadır ve bu dairenin merkezinde aynı anda iki ayrı noktanın gerçek manada orta olması imkansızdır. Merkezin dışındaki yerlerde bazısı dairenin içinde bazısı çevresinde sonsuz sayıda başka noktaların olması düşünülebilir. Ancak Kınalızâde'ye göre burada gerçek itidal noktası birdir ve bu itidalin dışında başka bir itidal düşünülemez. Bu şunun gibidir: Bir noktadan diğer noktaya ulaşan doğru çizginin birden başka olması mümkün değildir. Bu çizgi o iki noktanın arasında düşünülen en kısa çizgidir. Halbuki o iki nokta arasında sayısız eğri çizgi olabilir.[645]

Kınalızâde ortayı ikiye ayırır. Birincisi gerçek orta (vasat-ı hakiki) diğeri göreli orta (vasat-ı izafî)'dir. Gerçek orta merkez noktası gibi iki şeye uzaklığı eşit mesafede olan noktaya denir. Daire merkezinin iki tarafa uzaklığı eşittir. Bu itidal olan hakiki ortadır. Ancak Kınalızâde filozofların mizaçlarda bu gerçek itidal ve ortanın gerçekleşmesini mümkün görmediklerini belirterek göreli orta kavramını açıklar. Bu ikinci orta filozofların insan mizacında varlığını kabul edip nev'î itidal, şahsî itidal ve mizacın maksadı (garaz-ı mizaç) dedikleri göreli ortadır (vasat-ı izafi). Kınalızâde'ye göre ahlâk ilminde muteber olan da bu göreli ortadır. Bu sebeple erdem her şahsa göre muhtelif olur. Daha doğrusu orta derece her şahsa göre değiştiği için erdem de her şahsa göre farklı olur. Kınalızâde bunu daha da genişleterek erdemin zamana ve duruma göre de farklı olacağını belirtir. Yine bir kimseye göre fazilet olan huy bir başkasına göre

643 Krş. Aristoteles, *N.Ethics*, ç. Saffet Babür, II-1106b-5. 15-20, 1107a-5. 25, 1109a-20-25, *İlmu'l-Ahlâk*, ç. A. Lutfi es-Seyyid, II, 6:5,8-16, 19, 9:1-2.

644 A.A., I., 63-66; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 201-202, ç. 170-171, Gazzâlî, *İhyâ*, III, 102-103, ç. III,144-145; *Mizân*, s. 57; Tûsî, a.g.e, s. 118; *Ethics*, s. 85-86; Devvânî, a.g.e, s. 88-90; H. Anay, *Devvânî*, s. 318-325.

645 A.A., I, 63-64.

fazilet olmayabilir, bir zamanda muteber ve fazilet olan huy bir başka dönemde muteber ve fazilet olmayabilir. Kınalızâde'ye göre bunun sebebi faziletin itidal ve orta, reziletin bu orta ve itidalin dışında kalan iki taraf olmasıdır.[646] Dolayısıyla fazîlet olarak kabul edilen orta ve itidalin derecesinin farklı anlaşılması bu şekilde faziletin farklı algılanması sonucunu doğurmaktadır.

İtidal kavramına gelince; Kınalızâde'nin orta-vasat ve buna bağlı olarak itidal kavramına faziletler ve reziletler konusunda yer verdiğini belirtmiştik. Burada itidal ve orta kelimeleri arasında hemen hemen bir fark yoktur ve o bu ikisini bazen birlikte bazen de birbiri yerine kullanır. Onun erdemi ifrat ve tefrit yönüne meyletmeyen gerçek orta ve itidal olarak tanımladığını erdemler konusunda belirtmiştik. Bu orta ve itidalin her iki yönü de rezilettir ve itidali aşan reziletlerin sayısı sınırsızdır.[647]

Kınalızâde orta ve itidal kavramlarını itidal ile aynı kökten (adl) gelen adalet kavramı ile birlikte kullanır. O "*adâlet vasattır*"[648] sözleriyle itidal yerine adalet kelimesini kullanarak adaletin orta olduğunu ve bunu defalarca tenbih ettiğini belirtir. Ne var ki gerçekte Kınalızâde bu sözü değil "itidal vasattır" sözünü defalarca tekrar etmiştir. Buradan onun adalet ile itidali aynı manada kabul edip kullandığını düşünebiliriz. Onun bu yaklaşımı "*adalet gerek yani vasat ki i'tidâldir*"[649] sözleriyle daha belirginleşir. Bu ifadesi ile adaleti orta nokta olan itidal derecesi olarak vermektedir. Buradaki yaklaşıma göre devamlı durmayan ve bir tarafa yönelen şeye adalet demek hatadır. Bu sebeple o, ortanın "adaletten bir nesne" olacağı düşüncesindedir.[650]

Kınalızâde itidali, nefsin hastalıklardan korunması söz konusu olduğunda da kullanır. O hastalığın aslında mizacın bozulması olduğunu ve bunun tedavisinin mizacı bozukluk ve sapmadan itidale döndürmek suretiyle gerçekleştiğini belirtir. Buna göre insan nefsindeki temyiz, öfke ve arzu güçlerinde nicelik bakımından ifrat ve tefrit, nitelik bakımından redâat (sapma, fıtrata aykırılık) şeklinde ortaya çıkan bozulma ve

646 A.A., I, 65-66.
647 A.A., I, 63.
648 A.A., I, 76.
649 A.A., I, 76.
650 A.A., I, 76.

sapmalar bir hastalıktır. İnsan rezilet olan bu hastalıklardan kurtulup fazilete ulaşmak isterse bozulan mizacını itidale döndürmelidir.[651]

Kınalızâde itidal kelimesini bu manada fazilet ve reziletler dışında dört unsurun terkibi sırasında mizacın ortaya çıkması için gerekli olan, bu unsurlar arasındaki denge, uyum ve kıvamı ifade etmek için de kullanır. O dört unsurun terkibinden meydana gelen bitki, hayvan ve insanın her birisinde mizacın oluşabilmesi için itidalin gerekli olduğunu belirtir. Çünkü mürekkeb varlıklar için lazım olan mizaç itidalden kaynaklanır. Bu sebeple bir varlıkta itidal ne kadar fazla olursa o varlık o kadar üstün ve mükemmel olur. Buna göre hayvanın itidali bitkinin itidalinden fazla olduğu için hayvanın mizacı bitkinin mizacından daha üstün ve mükemmeldir. İnsanın itidali hepsinden daha üstün olduğu için mizacı da hepsinden daha üstün ve mükemmeldir.[652] Görüldüğü gibi Kınalızâde burada itidal kelimesini mürekkeb varlığın içindeki dört unsurun bir denge ve uyum içinde olması, gereken kıvamı bulması manasında kullanmıştır. Eğer bu gerekli uyum, denge ve kıvam oluşursa -ki bu itidaldir- mürekkeb varlıkta mizaç meydana gelmiş olur.

Kınalızâde organlardaki mizaçların dengede olması manasında hastalıkları tedavi konusunda da itidal kelimesini kullanır. Ona göre doktor mizacın sağlığını korumak ve hastalığı gidermek için tedaviye yöneldiğinde dikkatini birleşik uzuvlardan meydana gelen itidal-dengeye verir. Çünkü bedenin sağlığına ve fiillerin yerlerinden sağlıklı bir şekilde ortaya çıkmasına sebep bu toplu itidaldir. Eğer bedende bu itidal varsa doktor onu korumaya, eğer yoksa tekrar elde etmeye veya geri getirmeye gayret eder.[653]

Kınalızâde bunların dışında mal kazanmakta ifrat ve tefritten kaçınmanın adalete vasıta olacağını ifade ederken[654] itidal kelimesinin kaynağı olan adaleti onun yerine kullanır. Yine ihtiyaçlarını karşılarken gereksiz israftan kaçınmayı ve iktisatlı olmayı ifade ederken iktisad kelimesini "yani itidal" sözüyle itidal ile aynı manada, "ortada dengede olma" anlamında kullanır.[655]

---

651 A.A., I, 105-106.
652 A.A., I, 35.
653 A.A., II, 4-5.
654 A.A., II, 9.
655 A.A., II, 18.

Kınalızâde ayrıca bina ve tamir işinde itidalden ayrılmanın iyi karşılanmadığını belirtirken[656] eş seçiminde çok güzel veya çok çirkin kadın yerine itidalde olanın istenmesini tavsiye ederken de itidali orta manasında kullanır.[657] Yine uzun ömrün itidalin dışında olduğunu ve bunu istemenin olgun ve akıllı insana yakışan bir davranış olmadığını belirtir; böylece ölüm korkusundan kurtulma konusuyla ilgili olarak ömrün itidal kelimesini "ömrün normali aşan fazlalık noktasına varmayan makul sınırı" manasında kullanır.[658]

Kınalızâde itidal kavramını dini kavramlarla da ilişkilendirir. O itidalin tek, ifrad ve tefritin sonsuz olmasından hareketle hak din ve hak yolun bir tek, buna karşılık delaletin sayısız olması sonucuna giderek itidal kavramına dini bir muhteva kazandırır ve bir anlamda islâmîleştirir.[659] Ona göre Hud suresindeki "...emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" mealindeki âyette[660] "doğruluk (istikamet)" ve Fatiha suretinde işaret edilen "Bizi doğru yola ilet"[661] mealindeki âyette kastedilen "doğru yol(sırât-ı müstakîm)" itidal üzerinde olmaktır. Gerçi Kınalızâde'ye göre hakiki itidal olan gerçek orta noktaya ulaştıktan sonra orada uzun zaman kalmak zordur. Bu zorluk sebebi ile Hz. Muhammed "...emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" mealindeki âyeti kastederek "Hud suresi beni kocattı"[662] demiş, yine bu emrin zorluğu dolayısıyla sufiler ve takva ehli dehşet içinde kalmışlardır. Bu sebeple Sırat "kıldan ince kılıçtan keskin"[663] olarak tanımlanır.

Bu dünyada müminden istenilen bilerek ve yaparak doğru yola girmektir. Kınalızâde ahirette uzatılan Sırat köprüsünden geçmenin bunun için gerekli olduğunu ve bu mefhumun (sırat-ı müstakim kavramının) belki de buna suret ve misal olduğunu belirtir. Nitekim o velilerin büyükleri ve filozofların liderlerinin ittifakla işaret ettikleri, doğru haber, va'd ve vaid ile müjdelenerek ve korkutularak emredilmiş olan ahiretteki faziletli işlerin, nefsin bu dünyada tahsil edip kazandığı ve ahiret hayatında ortaya çıkan ameller, ahlâk ve bilinen şeylerin suretleri olduğunu ifade eder. Bu sebeple Kınalızâde

656 A.A., II, 6.
657 A.A., II, 22.
658 A.A., I, 141.
659 A.A., I, 63-64.
660 Hud, 11/112.
661 Fatiha, 1/ 6.
662 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ,* II, 15-16.
663 Aclûnî, a.g.e., II, 24.

“*Pes ahlâk ve a'mâlde riâyet-i hadd-i itidâl misâlî sırâttır*.”[664] diyerek ahlâk ve amelde itidal sınırına riayet etmenin örneğini Sırat olarak verir. Kıldan ince ve kılıçtan keskin olan ve cehennemin üzerinde uzatılan Sıratın üstünden, dünyada itidale riayet eden kişi süratle esen rüzgar ve bir anda parlayan şimşek hızıyla geçer, temiz kişilerin yurdu olan cennet nimetlerine ve yüksek kemal derecelerine ulaşırlar. İtidale riayetleri zayıf olanlar veya gayretsiz davrananlar düşe kalka geçerler, itidal sınırını aşıp ifrat ve tefrit tarafına sapanlar ise gidenler ahirette ki sıratı geçemeyip cehennem ateşine düşerler.[665]

Kınalızâde itidal kavramı ile doğru yol arasında kurduğu ilişki sonucunda itidale uyup faziletli iş yapanların cennete, itidalden uzaklaşıp reziletlere sapanların cehenneme gideceğini belirtmekle itidal kavramını sadece dinileştirmekle kalmamış aynı zamanda cennete giden yolu ahlâkî bir kavram olan itidal olarak sunarak cennete gitmek ve ebedi mutluluğa ulaşmak için ahlâkî bir hayat yaşamayı şart koşmuştur. Ahlâkta ki itidal kavramı ile dinin sırat-ı müstakim kavramları arasında kurduğu bu paralellik müslüman bir din alimi olarak Kınalızâde'nin düşüncesindeki ahlâk-din ilişkisini göstermesi açısından da önemlidir. Kınalızâde'nin bu dini yaklaşımının benzerini selefleri Gazzâlî, Tûsî ve Devvânî'de de görürüz. Dolayısıyla bu görüşler bizzat Kınalızâde'nin kendisine has düşünceleri değildir ancak o da bu düşünceleri benimseyip savunmuştur.[666]

Böylece Kınalızâde'nin vasat kelimesini fazilet ve reziletler konusunda erdemin yerini gösteren bir kavram olarak kullanırken itidal kavramını fazilet ve reziletler dışındaki daha geniş bir manada kullandığını görüyoruz. Özelikle onun itidalde olan mizacın bozulmasını hastalık, bunun iyileştirilmesini, itidale dönmek olarak yorumlaması itidalin ulaşılması gereken bir amaç olduğu sonucuna götürür. İtidal amacının ve hedefinin yerini belirleyen ölçü ise bu vasat ve orta noktadır. Onun bu yaklaşımını değerlendirdiğimizde vasatın, erdemin yerini belirleyen bir ölçü olduğunu; itidalin ise orta olarak belirlenen bu ölçüye ulaşma gayesi ve hedefi olduğunu görürüz. Kınalızâde'nin orta, itidal ve adalet arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ve itidal ile istenilen hedefin ne olduğunu adalet konusunda ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

---

664 A.A., I, 65.

665 A.A., I, 64-65.

666 Gazzâlî, *İhyâ*, III, 103, ç. III, 145; *Mizân*, s. 57; Tûsî, a.g.e, s. 118; *Ethics*, s. 85-86; Devvânî, s. 88-90; H. Anay, a.g.e., s. 323.

Kınalızâde vasat ve adalet mertebesine "Allah Tealâ'nın yeryüzündeki terazisi" denildiğini belirtir. Ancak bu mertebeye ulaşmak ve her şeyde orta derecenin ne olduğunu akıl yoluyla bilmek son derece zor olduğu için Allah Tealâ kullarına rahmet ve beldeleri himaye için bir mizan indirmiştir. Kınalızâde göre bu şeriat ve "namus-ı ilâhî"dir. Bu ilk mizan ve en mükemmel ölçüdür.[667]

Görüldüğü gibi Kınalızâde aklın orta ve adalet mertebesine ulaşmasını tamamen imkansız görmemekte, zor olmakla beraber insanda aklın imkanını kabul etmektedir. Allah'ın şeriatı göndermesi rahmetinin eseri olarak kullarına sağladığı bir kolaylıktır. Bu yüzden Kınalızâde'ye göre itidalin derecesini belirlemek için ölçü sadece akıl ve şeriattır. Nitekim o, insanın akıl ve şeriatın gerekleriyle itidal sınırını ölçüp ayarlamasını, bütün sözlerinde ve fiillerinde fikir ve nazar terazisini ortaya koymasını, bununla bütün fiil ve davranışlarını itidal terazisinde ölçmesini tavsiye eder.[668]

Kınalızâde'nin vasat ve itidal kavramlarındaki bu yaklaşımı bazı problemleri de beraberinde getirir. Bunlardan birincisi ahlâkta hakiki ortanın mümkün olmayacağından kaynaklanan sorundur. Çünkü düşünürümüze göre ahlâkta gerçek orta mümkün değildir. Göreli orta ise şahsa, zamana ve duruma göre değişebilmekte, bir zamanda veya bir kişiye göre orta ve itidal olan dolayısıyla fazilet olan bir durum bir başka zamanda veya bir başka kişiye göre rezilet olabilmektedir. Bu durumda itidal ve orta olan noktanın yerini tespit edebilmek oldukça güçtür. Buna bağlı olarak faziletin yerini belirleyip bunun dışında kalan reziletleri tespit etmek de zorlaşır. Bu açıklamalar itidal ve orta olan noktanın yeri veya derecesi problemini ortaya çıkarır. Fazîlet olarak kabul edilen orta ve itidalin derecesinin farklı anlaşılması bu şekilde faziletin farklı algılanması sonucunu doğurmaktadır.

Kınalızâde'nin orta ve itidal hakkındaki açıklamalarının getirdiği bir başka problem onun göreli orta tanımının mutlak bir ahlâktan daha çok göreli bir ahlâk anlayışını gerektirmesidir. Onun açıklamalarından bu görüşü savunduğunu söyleyebiliriz. Daha öncede söylenildiği gibi erdem olan orta bir tane ancak bunun iki tarafındaki reziletler sayısızdır. İtidal, nefsin güçlerinin bu iki rezilet arasında olmasıdır. Nefsin güçlerini ifrat veya tefrit yönünde her iki tarafta kullanmak ise rezilettir. İnsan

---

667 A.A., I, 76.

aşırı öfkelenince de, gerektiği yerde gerektiği kadar öfkesini göstermediğinde de rezilete düşer. Bu ikisi arasındaki orta nokta itidaldir. Ancak ahlâkta bu ikisi arasında gerçek ve sabit bir orta olmadığına göre göreli orta nasıl belirlenecektir? Bu iki rezilet arasındaki hangi noktalar erdem sayılacaktır? Bu orta nokta kişiden kişiye ve zamana göre değiştiğine göre bir kimsenin rezilet ve hastalık gördüğüne bir diğeri fazilet diyebilecektir. Bu durumda birinin ahlâklılık olarak yorumladığı bir fiil diğerine göre ahlâksızlık olarak yorumlanabilecektir. Mesela arzu gücünden fazla yaralanmak rezilettir. Ancak hiç istifade etmemek de rezilettir. Burada orta nokta nasıl tespit edilecektir? Aksi takdirde evlenmeyen veya evlenmeyi reddeden sufiler ahlâksız mı kabul edilecektir? Ne yazık ki Kınalızâde bu problemi de açıklamamıştır. Gerçi o "fazilete benzeyen reziletler" konusunda ve "adalet" faziletiyle ilgili açıklamalarının sonunda ihtiyat mertebesinden bahsetmekte ve bir dereceye kadar bu sorunlara işaret etmektedir, fakat asıl sorun çözümlenmemiş görünmektedir.[669]

Hakiki ortanın izafi olup zaman ve kişilere göre değişebilmesi ahlâkın evrenselliği düşüncesine gölge düşürmekte ve genel geçer bir ahlâk yasasından veya ahlâkın evrenselliği ilkesinden söz etmek mümkün olmamaktadır. Gerçi o bu durumda akıl ve şeriatın gerekleri ile itidal sınırını ve terazisini ayarlamayı bunların ışığında hareket etmeyi[670] tavsiye etmektedir, ancak bunun nasıl yapılacağı hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Kınalızâde'nin dinin doğru yolda olma emri ile itidalde olmanın aynı şey olduğunu belirterek şeriattaki sırat-ı müstakim ile itidal arasında bir ilişki kurmuştu; fakat bu ilişkiden yola çıkarak da ahlâkın izafiliği sorunuyla ilgili bir çözüme ulaşmak da mümkün olmamaktadır. Çünkü o doğru istikametle ahlâk ve amellerde itidalin kasdetildiğini belirtmişti.[671] Akılla buraya ulaşmak çok zordur. Allah rahmetinin eseri olarak kullarına bir kolaylık olmak üzere şeriatı göndermiştir. Fakat şeriatta doğru yolda olmak da kolay değildir. Kınalızâde yukarıda belirttiğimiz gibi hakiki itidal olan gerçek ortaya ulaşılabileceğini ifade eder ancak bu noktaya ulaştıktan sonra uzun zaman orada sabredip durmanın zor bir iş olduğu gerçeğine de dikkat çeker. Nitekim o doğru yol ile

668 A.A., I, 99.
669 A.A., I, 86-87, bu konudaki Kınalızâde'nin açıklamaları için itidal ve orta konusuna bkz.
670 A.A., I, 99.
671 bkz. "*Pes ahlâk ve a'mâlde riâyet-i hadd-i itidâl misâlî sırâttır.*"A.A., I, 65.

itidal ve ortada olma arasında kurduğu paralellikle bu noktada durmanın zorluğuna Hz. Muhammed'in "...emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" mealindeki ayet karşısında "Hud suresi beni kocattı"[672] hadisiyle işaret ettiğini ve yine bu emrin zorluğu dolayısıyla sufiler ve takva ehlinin dehşete düştüklerini ifade ettiğini[673] daha önce belirtmiştik. O halde Peygamberin ve velilerin bile zorluğu karşısında dehşet içinde kaldıkları bu emrin sıradan insan tarafından nasıl yerine getirileceği ve hangi şartlarla gerçekleştirileceği merak konusu olmaktadır. Çünkü zorluktan bahseden düşünürümüz bu zorluğun nasıl aşılacağını açıklamayı ihmal etmiş, sadece akıl ve şeriat gereklerine göre davranma gibi genel bir tavsiyede bulunmakla yetinmiştir. Oysa dinin (sırat-ı müstakimde) doğru yolda olma emri ahlâk kuralları dışında ibadetler ve inanç esasları gibi pek çok konuyu içermektedir. Sadece fazilet ve reziletlere bağlı bir itidal anlayışına göre doğru yolda olup cennete gitmek pek akla yatkın gelmemektedir. Yine de bundan hakiki ortanın, akıl ve şeriatın hükümleriyle belirlenen nokta olduğu anlamı çıkarılabilir. Kuşkusuz şeriatın hükümleri sınırlı olduğuna göre duruma ve şartlara göre itidal ve ortayı tespit etmede aklın yetkisi daha da genişlemektedir. Fakat bu da yeterli bir çözüm değildir. Zira aklın yanıldığı veya karar veremediği durumlar da vardır.

B. Adalet

Kınalızâde'nin adalet hakkındaki düşüncelerini daha önce erdemler ve reziletler konusunu işlerken kısmen açıklamıştık. Ancak o Tûsî ve Devvânî gibi adalet erdemini ayrı bir başlık altında ve ayrı bir bölümde daha detaylı bir şekilde inceler.[674] Nitekim kitabının ahlâk felsefesi ile ilgili birinci bölümünün "*Adâlet Faziletinin Beyânındandır*"[675] başlığıyla beşinci babını ve "*Faziletin Kısımları Beyânındandır*"[676] başlıklı altıncı babını-bölümünü adalet konusuna ayırır. Biz de bu başlık altında Kınalızâde'nin erdemler ve reziletler konusuna ilaveten her iki bölümde vermiş olduğu adalet hakkındaki görüşlerini toparlayıp açıklamaya çalışacağız.

Hatırlanacağı üzere Kınalızâde adalet hakkında kendisine ulaşan geleneksel anlayışı aktarmış, fakat sadece bununla yetinmeyip bu konuda kendisine ulaşan bu

---

672 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 15-16.
673 A.A., I, 64.
674 Tûsî, a.g.e., s. 131 vd.; Devvânî, a.g.e., s. 94 vd..
675 A.A., I, 75.
676 A.A., I, 80.

bilgileri bir tahlile tabi tutmuş ve değerlendirmişti. O erdemler konusunda iki ayrı erdem tasnifi ve buna bağlı olarak iki ayrı adalet tasnifine yer verir. Adalet konusunda geleneğin kendisine aktardığı bilgilerdeki tutarsızlıklara dikkati çeken Kınalızâde adaleti "ameli gücün itidalde olma hali" olarak anlayan birinci anlayışı kabul etmez. Gazzâli, İmam Rabbâni, Tûsî, Devvânî gibi üstadları tarafından benimsenmiş görünen bu adalet düşüncesinin hatalarına da işaret ederek tenkit eder. O adaleti melekî, behimî ve seb'î nefse ait erdemlerin bir araya gelmesinden meydana gelen bir erdem olarak kabul eden ikinci anlayışı benimser.[677]

Kınalızâde'nin ve diğer ahlâk düşünürlerinin yanında adalet erdeminin önemli bir yeri vardır. Kınalızâde'nin erdemlerin kazanılması konusunda adalet erdemine ulaşmış kişiyi hakiki yetkinlik ve ebedi mutluluğun meydana geldiği bi'l-fiil insan, hakîm-i mutlak ve feylosûf-u kâmil adını verdiğini belirtmiştik.[678] Bu adalet erdeminin gerçekleşmesinden meydana gelen bir üstünlük ve şereftir. Bunun dışında adalet erdeminin kendisinde var olan bir şeref ve üstünlük vardır. Kınalızâde burada adaletin bu şeref ve üstünlüğünün sebebini açıklamaktadır. Nitekim o "*adalet eşref-i fadâildir. Ve a'lâyi hasâyildir..*" Sözleri ile adaleti en şerefli fazilet ve en büyük haslet kabul eder. Ona göre bunun sebebi, "*Zirâ adâlet musâvâttan ıbârettir. Ve musâvât ki berâberliktir*" ifadesinden anlaşılacağı gibi, adaletin eşitlikten ibaret olmasıdır.[679] Eşitlikte beraberlik demektir. Bu ise hakikatte bir şeyin diğer bir şeyle kemmiyet veya keyfiyette veya başka bir sıfatta bir olmasıdır. O halde eşitliğin temeli birliktir. Birlik ise sıfatların en şereflisi, hallerin en mükemmelidir. Çünkü birlik (vahdet), bir-vâhid'in aslına dönmek, Hakiki Vâhid'e dönüp bağlanmak ve yakın olmaktır.

Kınalızâde adaletin eşitliğe dayanmasından kaynaklanan birlik düşüncesini Allah'ın birliğine benzetmekte ve böylelikle adaletten kaynaklanan birliği Hakiki bir olan Allah'a yakın olmak ve bağlanmak için adeta bir araç gibi görmektedir. Ayrıca o adaleti eşitliğe, eşitliği birliğe, birliği Allah'ın birliğine bağlayan bir silsile izleyerek adaleti aynı zamanda Allah'ın birliğinin bu dünyadaki misâli olarak düşünmektedir. Ona göre Çokluk-(Kesrât) Aleminin ortasında meydana gelen her birlik Hakiki Bir'in birliğinden bir nur ve gölgedir. Kınalızâde buna var oluşu örnek verir. Ona göre bu, nice

677 bkz. ve krş. Erdemler ve Rez. ilgili bölüm.
678 A.A., I, 92.

mümkün suretler üzerinde parlamış olan var oluşun (varlık nurunun), Hakiki Varlık nurunun ona ulaşmasıyla meydana gelmesi gibidir.[680] Kınalızâde'nin bu benzetmesini şu şekilde açabiliriz: Nasıl mümkün varlıktan varlığa geçmiş her varlık, hakiki varlık olan Allah'ın nurunun ona ulaşmasıyla varlık nurunu kazanıp bir nur ve aynı zamanda onun gölgesi oluyorsa aynı şekilde adaletin sağlanmasıyla meydana gelen her birlik de Allah'ın birliğinden doğan bir nur ve aynı zamanda onun nurunun bir gölgesidir. Bu yaklaşım adalet erdeminin niçin en şerefli ve en önemli erdem olduğunun göstergesidir.

Kınalızâde ayrıca eşitlikle ilgili olarak nispetler içinde müsavat nispetinden daha şereflisi olmadığını belirterek[681] buna Pisagorcu[682] bir yaklaşımla musiki ilminde açıklanmış olan bilgileri örnek gösterir.

Sonuç olarak Kınalızâde'ye göre adalet faziletinden daha üstün bir fazilet yoktur. Kınalızâde bunun ahlâk ilminde açıklandığını, ancak bu konuda sırlar ve işaretlerin çok olduğunu, fakat bu kitabını halk çoğunluğunun anlayışına yakın, kısa ve açık olma şartına göre düzenlendiği için bu basit açıklama ile yetindiğini belirtir.[683] Kınalızâde'nin ifade ettiği bu düşünceler bizzat ona ait olmayıp İbn Miskeveyh ve Tûsî' de yer alır. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla Kınalızâde Tûsî' ye fazla bir şey ilave etmemiş, sayılardaki eşitlikle ilgili açıklamalarda olduğu gibi konuyla direk bağlantısı olmayan bazı ek bilgileri atlayarak adeta nakil yapmıştır.[684]

Adalet kavramını eşitlik ve birlik olarak tanımlayan Kınalızâde selefleri gibi kavramlar arasında ilişki kurarak adaletin vasat-orta olduğunu belirtir. Kınalızâde'nin vasat kelimesini fazilet ve reziletler konusunda erdemin yerini gösteren bir kavram olarak kullanırken itidal kavramını fazilet ve reziletler dışındaki daha geniş bir manada kullandığını hatırlatırız. O itidali ulaşılması gereken bir amaç, ortayı ise bunun amacının ve hedefinin yerini belirleyen ölçü olarak vermiş, bunlarla adalet arasında bir bağ kurmuştu. Burada Kınalızâde "*adâlet vasattır*"[685] sözleriyle ulaşılması gereken amaç

---

679 A.A., I, 75-76.

680 A.A., I, 76.

681 A.A., I, 76.

682 Fisagorculuk için bkz. A. Von Aster, *Felsefe Tarihi*, s. 28; Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, s. 16-17; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, 74.

683 A.A., I, 76.

684 A.A., I, 75-76; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 123-124, ç. 102-103; Tûsî, a.g.e., s. 131-133; *Ethics*, s. 95-97; Devvânî, a.g.e., s. 111-112.

685 A.A., I, 76.

olan itidal yerine aynı kökten gelen adalet kelimesini kullanarak itidalin derecesini ve noktasını yani adalet erdeminin yerini kastetmiş olmaktadır. Onun "Ortada devamlı durmayan ve bir tarafa yönelen şeye adalet demek hatadır"[686] ifadesi ile "rezilet itidal dışındaki iki taraftır"[687] ifadeleri arasında bir fark yoktur ve adalet ile itidal kelimeleri birbiri yerine kullanılmış gibidir. Burada sadece itidalden kastedilen şeyin adalet erdemi olduğu daha somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kınalızâde'nin geleneğe uyarak adalet erdemini üç temel erdemin (hikmet, yiğitlik iffet) toplamı kabul ettiği belirtilmişti.[688] Hikmet, iffet ve yiğitlik erdemleri ancak nefsin yetenekleri itidal derecesi olan orta noktada bulunduklarında meydana gelirler. Dolayısıyla her bir erdemin itidal olan orta noktada olmasıyla adalet erdemi meydana gelmektedir. Nitekim Kınalızâde, bu üç fazilet bir şahısta toplanırsa o kişinin adil olduğunu belirtirken, bu üç erdemden birisinin yok olmasının zulüm (cevir) olduğunu ifade etmişti.[689] Öyleyse itidal derecesi olarak verilen hedef adalet erdemi olmakta, adalet erdeminin gerçekleştiği bu itidal derecesi ise orta nokta olmaktadır. Nitekim biraz sonra Kınalızâde "*adalet gerek, yani vasat ki i'tidâldir*"[690] sözleriyle adaleti orta nokta olan itidal derecesi olarak vermektedir. Her ne kadar burada kavramlar karışmış ve birbiri yerine kullanmış gibi görünse de adaletin ancak itidal derecesinde gerçekleşebileceği, itidalin ise ancak orta noktada meydana gelebileceği açıktır. Onun ortayı "adaletten bir nesne" kabul etmesinin sebebi de budur.[691]

Kınalızâde'ye göre haksızlık ve zulüme mani olmak için adaletin ne olduğunun ve adaletin dışında kalanın bilinmesine ihtiyaç vardır. Adaletin ne olduğunun belirlenmesi için adaleti çeşitli gruplara ayırarak inceler. Burada da kaynağı Tûsî'dir. Benzer görüşleri Tûsî'den önce İbn Miskeveyh'de ve Tûsî'den sonra Devvânî'de de görürüz.[692] Bütün bu görüşler ise Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medenî*'deki adalet tasnifine dayanır.[693] Kınalızâde filozoflara göre adaletin üç şeyden olduğunu belirtir.

---

686 A.A., I, 76.
687 A.A., I, 66.
688 A.A., I, 56.
689 A.A., I, 56.
690 A.A., I, 76.
691 A.A., I, 76.
692 A.A., I, 76 vd; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 125, ç. 104; Tûsî, a.g.e, s. 132-133; *Ethics*, s. 96-97; Devvânî, a.g.e., s. 111-112.
693 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 141-143, ç. 53-54.

1. Mal ve kerametin taksiminde olur. İki kişi arasında bir mal, lütuf ve ihsan veya bir makam taksimi yapılacağı zaman adalet yani orta olan itidali bilip ona riayet etmek, ondan sapmamak ve haddi aşmamak gerekir. Kınalızâde burada "*adalet gerek yani vasat ki i'tidâldir*" sözleriyle adaleti orta olan itidal noktası olarak vermektedir.

2. Muamelelerde ve mübadelelerde olur. (alış veriş, icâre, rehin gibi)

3. Terbiye etmeye yönelik (te'dibat) had cezaları, siyasetler, kısaslar, ta'zîrlerde olur. Bunların her birinde uygun olana riayet edilince adalet gerçekleşir. Mesela, bir kişi diğerine haksızlık yaparsa ona da onun benzerini yapmak gerek ki uygun olan yapılıp adalet gerçekleşmiş olsun.

Hiçbir kimseye haksızlık etmemek olan orta ve adalet mertebesine Kınalızâde "Allah Tealâ'nın yeryüzündeki terazisi" denildiğini belirtir. Adaletin nerede gerçekleşeceği bilindikten sonra bu mertebeye nasıl ve ne şekilde ulaşılacağı problemi ile karşılaşırız. Kınalızâde'ye göre bu mertebeye ulaşmak ve her şeyde orta derecenin ne olduğunu akıl yoluyla bilmek son derece zor olduğu için Allah Tealâ kullarına rahmet etmek ve beldeleri korumak için bir "mizan" indirmiştir. Kınalızâde'ye göre bu "şeriat ve namus-u ilahî" dir. Bu ilk mizan ve en mükemmel ölçüdür.[694] Burada anlaşıldığı gibi Allah'ın şeriatı göndermesi rahmetinin eseri olarak kullarına sağladığı bir kolaylıktır. Ayrıca Kınalızâde, zor olmakla beraber insanın akıl yoluyla orta ve adalet mertebesini bilip buraya ulaşabileceğini kabul etmekte, bunu tamamen imkansız bulmamaktadır.

İkinci ölçü "dirayetli hâkim" dir. Kınalızâde göre ilk ölçü olan şeriatın dışında bu ikinci ölçüye ihtiyaç duyulmasının sebebi insanın medenî tabiatlı olmasıdır[695]. Yani insan tabiatı gereği kendi cinsinden kişilerle birlikte yaşamak, işlerinin yürümesinde bazılarına yardım etmek ve bazılarından yardım görmek zorundadır. Bunlar olmazsa kâmil olmaz. Hayvanlarda bu durum tersinedir. Onların şehirli toplumlara, yardımlaşmaya ve birlikte yaşamaya ihtiyaçları yoktur. Oysa insan bir topluluk içinde yaşamak ve yardımlaşmak zorundadır. Ancak bu da bir takım problemleri beraberinde getirir.

---

694 A.A., I, 76.
695 A.A., I, 76.

Toplum hayatında zorbalık, hak yemek gibi olaylar meydana gelebilir ve bir kişi diğerinin zulüm görmesine sebep olabilir. Çünkü her nefis arzu ettiği ve zevk aldığı şeye rağbet eder. Bu durumda bir nefsin arzu duyduğu ve almayı istediği bir şeye diğeri de yönelip, almak ister ve buradan çatışma ve haksızlıklar doğar. Bu durumda zulmü def eden, korkuyu kaldıran, muamelât ve mübadelelerin rıza ile olmasını sağlayan, her ikisine de gâlib gelen kahir bir hâkim olması gerekir ki yenme-yenilme ve zorbalık giderilsin, taraflardan her biri isteğine ulaşsın. Toplum hayatının gereği olarak terzi marangoza terzilik, marangoz terziye marangozluk yapsın. Diğerleri de bunun gibi birbirlerinin ihtiyaçlarını yerine getirsinler.[696]

Toplum içinde beraber yaşayıp birbirimizin ihtiyaçlarını yerine getirirken bir başka sorunla karşılaşırız. Bu işler ve sanatlar arasında eşitlik ve farklılığın bilinmesi gerekir. Bu da çok zordur. Bunun için bu işler ve sanatlar arasındaki farklılığı kaldırıp, eşitliği ve dengeyi dolayısıyla adaleti sağlayacak bir unsura ihtiyaç vardır. Bu unsur dinar ve dirhem yani paradır. Kınalızâde "*Anlara nakdîn dahi dirler ve hukemâ dînâra âdil-i mütevassıt dirler.*" cümlesiyle bunu ifade eder. Ancak bu *"âdil-i sâmit"* yani susan adalettir.[697] Kınalızâde bir başka yerde adaleti korumak ve bütün muamelelerde, alış-veriş değişmeyen, her şeyin miktarının ve değerinin onunla tespit edildiği bir cevher gerektirdiğini belirterek bunun "küçük kanun (namûs-u asgar)" denilen para (dinar) olduğunu açıklar.[698]

Susan adalet her zaman yeterli değildir. Dolayısıyla "*âdil-i nâtık*" a da ihtiyaç vardır. Çünkü karşılıklı olarak adalet orta adalet olan dinarla meydana gelmeyince ve hevasına uyan nefisler onun adaletinden emin olmayınca âdil-i nâtık kuvvetli tarafı zayıflatmalı, zayıf tarafı kuvvetlendirmeli, böylece eşitliği sağlamalıdır. Bu ise zulmü kaldırmak, düşmanlığı yok etmek için gerekli olan adil kişi padişah-ı hâkimdir. O, namus-ı ilâhî ahkâmına tabi olmalı ve dinarın adaletine kendi isteği ile uymayan herkesi kahir gücünü kullanarak veya kılıç heybetinin siyaseti ile ya helak eder ya da itaat ettirip, boyun eğdirerek adalet yoluna sokar. Böylece halk arasında adaleti korumak için üç şey gereklidir. 1-Nâmûs-ı rabbânî, 2-Hâkimi insanî, 3-Dînâr-ı mîzânî. Aslında bu

696 A.A., I, 76-77.
697 A.A., I, 78.
698 A.A., I, II, 7; krş. Tûsî, a.g.e., s. 210; *Ethics*, s. 157; Devvânî, a.g.e., s. 194.

tasnif de Aristo'nun *Nikomahos Ahlâkı*'ndan[699] gelme olup bildiğimiz kadarıyla İbn Miskeveyh'den itibaren İslâm ahlâkçıklarınca da benimsenmiştir. Nitekim Kınalızâde yunanlı filozofların bu üçüne namus adını verdiğini belirtir. O "*zira lugatlarında namus siyasete dîrler. Ve her birinde siyâset manası vardır.*" Sözleri ile bunun gerekçesini açıklar. Yine filozoflara göre;[700] 1. namus en büyük şer-i ilahî'dir. 2. namus padişah-ı dâdkâr (adaletli padişah) ve hâkim adl küster (adalet döşeyen, merhametli hâkim, adaletli hâkim) dir. 3. namus da dinardır. Bu, ikinci namusun yani adaletli hakimin fermanı altındadır. İkinci namusun da hidayete ulaşabilmesi için birinciye uyması gerekir.

Kınalızâde önceden olduğu gibi bu konuda da Tûsî'yi takip eder. Onun vasıtasıyla İbn Miskeveyh'i de izlemiş olur. Kınalızâde ile bunların düşüncelerini karşılaştırdığımızda büyük benzerliklerle karşılaşırız.[701] Nitekim Kınalızâde Tûsî gibi Hadid suresinin 25. âyetini bu konuda delil olarak kullanır. O "*Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dinine ve peygamberine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.*" mealindeki âyeti şu şekilde yorumlar: âyetteki kitap şeriata işarettir. Çünkü şeriat Kitâb-ı rabbânî'den alınmıştır ve Allah katından indirilmiştir. Mizan, dünyadaki alma ve verme ile olan ölçüye ve dolayısıyla dinara işarettir. Çünkü mizan alışverişte adaletin sağlanması için alettir. Demir ise keskin kılıcı ile ülkeleri elinde tutan ve hükümdar olan kâhir padişaha işarettir.[702]

Kınalızâde birinci namusa yani şeriata itaat etmeyenin kafir ve münafık, ikinci namusa yani padişaha itaat etmeyenin isyankar, üçüncü namusa yani dinara itaat etmeyenin hain ve hırsız olduğunu belirtir.[703]

---

699 Aristoteles, *Ahlâk*, V, 5.8, 6.3, 6.4-7, ç. *Nikomakhos'a Etik*, 1133a 15-30, 1134a 30, 1134b 1-5, 1135a 5-12.

700 A.A., I, 78.

701 A.A., I, 76-79; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 126, ç. 105; Tûsî, a.g.e, s. 134; *Ethics*, s. 97-98; Devvânî, a.g.e., s. 112-114.

702 A.A., I, 78.

703 A.A., I, 78.

Kınalızâde adalet konusunda da Tûsî ile beraber Devvânî'yi de takip etmiş ve ondan faydalanmış, zaman zaman ondan bazı alıntılar yapmıştır. Bunun bir göstergesi Tûsî'de açık bir şekilde yer almayan fakat Devvânî'de olan diğer bir adalet sınıflandırmasıdır. Bu tasnife göre adalet öncelikle kişinin zatı, sıfatları, kuvveleri ve azalarıyla alakalıdır. İkinci olarak ona hizmet edenler, ailesi ve maiyeti, ortakları ve arkadaşlarıyla, yönetenlerin yönetilenlerle ilgili olur. Kınalızâde burada hakim devlet adamlarını üçüncü bir grup olarak ayırmayıp ikinci grup içinde değerlendirir.[704] Onun buradaki açıklamaları herhangi bir yerden direk nakil olmayıp kendi görüşlerini yansıtmaktadır. Ancak kendi dönemine ait aile veya devlet yönetimi ile ilgili herhangi bir bilgi vermemekte, genel düşünceleri içermektedir.

Kınalızâde'ye göre bir şahsın adalet sıfatıyla vasıflanması için ilk önce kendisinde, sıfatında, kuvvetleri ve azalarında adalete riayet etmelidir. Her kuvveti niçin yaratılmış, her uzvuna hareket için ne verilmiş ise onu kullanmalı, Allah'ın yarattığını değiştirip, aklen ve şer'an haram kılınmış ve yasaklanmış yerlerde kullanmamalıdır. Bedeni ve ruhi kuvvetlerini yaratıcısının rızasını kazandırmayacak ve fazileti elde etme amacı gütmeyen yerlere sarf etmemelidir.[705]

Kınalızâde'ye göre eğer bir kişinin hizmetçileri, maiyeti ve ailesi varsa bunlar hakkında şeriatın ve aydınlanmış aklın ölçülerine göre davranmalıdır. İlahi kuralların (nevâmîs-i ilâhî) hükümleri ve nebevi şeriatın sınırından dönmemeli, aksine ikram, bağışlama, ihsan etme gibi şeriatın güzel bulduğu müstehâbları, akıl ehlinin makbul gördüğü ve razı olduğu şeyleri yapmalıdır.[706] Böylece alimimiz sosyal ilişkilerde dinî kuralların yanında ma'şeri vicdanın yargılarına da önem vermektedir.

Kınalızâde'ye göre eğer bir kişi insanlar ve beldeler üzerine hâkim ve oranın idarecisi ise, şeriatın kanunları ve âdil meliklerin siyaset üslûplarına göre amel etmelidir. Bu kimse bu dünyada Allah'ın halifesi, ahirette de kıyamet hallerinden emin olur. Alem eğer bunun gibi saadet sahibinin sancağının altında ise rahat olur, onun iyi eserleri ve tesirleri insanlar, hayvanlar, ürünler, nesiller ve kuvvetler üzerinde ortaya çıkar.[707] Buna aykırı bir yönetim sürdüren hâkimler, emirler ve devlet adamları "iblisin kardeşleri ve

---

704 A.A., I, 78-79; krş. Devvânî, a.g.e., s. 120-122; H. Anay, *Devvânî*, s. 286-287.
705 A.A., I, 78-79.
706 A.A., I, 79.

şeytanların halifeleridir." Çünkü onlarda halkına karşı rahmet görünmez bu yüzden de Kıyamet gününde Rahmân'ın rahmetinden uzaktırlar. "Merhamet etmeyene merhamet edilmez." Bunlar hakiki saadetten yoksundur, bu gibilere devlet sahibi ve saadet sahibi demek bile gerçekte hatadır.[708]

Ahlâk-ı Alâî'nin Beşinci bölümünde adalet faziletini açıklayan Kınalızâde bir sonraki bölümde de adalet konusunda bilgiler vermeye devam eder. Bu bölümün adı her ne kadar "*Aksâm-ı Fazîletin Beyânındandır*" olsa da burada kastedilen faziletin adalet fazileti olduğu hemen ilk cümleden anlaşılır. O *"muallim-i evvel Aristetâlîs adâleti üç kısma taksîm ve her kısmi bu üç vechile ta'rîf ve ta'lîm eyledi ki"* sözleriyle adalet erdemi hakkında açıklamalar yapmaya ve İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de rastladığımız bilgileri aktarmaya devam eder. Ancak Kınalızâde Tûsî yerine burada da Devvânî'nin metodunu tercih etmiş ve adaletin kısımlarına ayrı bir bölüm ayırmıştır.[709] Ayrıca Tûsî başka yerde kullandığı halde burada Aristoteles'in adını kullanmayıp sadece hakim-i evvel demekle yetinmişken Kınalızâde Aristoteles'in adını "muallim-i evvel" unvanı ile birlikte zikreder. Oysa önceki bölümde Tûsî'de yer almasına rağmen Aristoteles'in adını anmayıp sadece "hukema" kelimesini kullanmakla yetinmişti.[710]

Kınalızâde bu bilgileri Hoca Nasîr'ın eski ve büyük filozofdan naklettiğini ve sonra bunları açıkladığını belirtir. Ancak o "büyük filozof" olarak Aristoteles'in adını vermez. Kınalızâde ise Tûsî'den hem onun bu naklini hem de açıklamalarını alır. İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'de küçük değişikliklerle yer alan Kınalızâde'nin Aristoteles'e atfederek Tûsî'den naklettiğini belirttiği bilgilere göre Aristoteles adaleti üç kısma ayırır ve her bir kısmı buna göre tarif ve talim eder. Bunlar şunlardır.[711]

1. Kısım: Allah'a kulluk görevini yerine getirmekle ilgili adalet. Allah her varlığa vücut verip yüceltmiş, sınırsız nimetleriyle şereflendirmiştir. Bu sebeple kulun, kulluğun hakkını yerine getirmekte dâim, hizmet dergahında ve nimete şükür etme yerinde kâim olması gerekir. Bu ise Kınalızâde'ye göre kulun kendisiyle Allah'a kulluk

---

707 A.A., I, 79.
708 A.A., I, 80.
709 A.A., I, 80; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 131, ç. 108; Tûsî, a.g.e, s. 137-138; *Ethics*, s. 100; Devvânî, a.g.e., s. 122-123; H. Anay, *Devvânî*, s. 288.
710 A.A., I, 80; krş. Tûsî, a.g.e., s. 134-135, 137; *Ethics*, s. 97-98, 100.
711 A.A., I, 80-81, krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 131, ç. 108; Tûsî, a.g.e, s. 137-138; *Ethics*, s. 100; Devvânî, a.g.e., s. 122-123; H. Anay, *Devvânî*, s. 288.

arasında olan her hakkı en faziletli ve en mükemmel şekilde yerine getirmesi, ihlas ve riyazet ile varlığın kırıntılarını gayret ve kulluk kalıbına dökmesiyle olur. Bu adaletin bir gereğidir; keza her mükellefin zimmetine vacib, uhdesine lazım olan hukukun da gereğidir.

2. Kısım: İnsanın hemcinsleriyle, birlikte yaşadığı insanlar ve komşuları ile ilgili adalet. Kınalızâde'ye göre bunun için öncelikle hukuku eda etmek gerekir. Bu sultanlara ve emirlere boyun eğme, imamlar ve alimleri büyükleyip, saygı gösterme, emaneti eda etme, muamelat hukukunu yerine getirme (kazâ'), arkadaş ve komşulara verdiği sözü tutma ile olur. Kınalızâde bu kısımları Tûsî'den naklettiğini söyler. Fakat bu kısımdaki imamlar ve alimlere saygı göstermenin adaletin bir gereği sayılması Tûsî'de değil Devvânî'de yer alır.[712]

3. Kısım: Vefat edenlerin (eslâf) hukukunu yerine getirmekle ilgili adalet. Bu ölmüş kardeşlerin, baba ve annelerin borçlarının ödenmesi, vasiyetlerinin yerine getirilmesi, vakıf mallarının tamirleri gibi konularda olur. Kişinin vakfettiği mallarının tamiri sadece Kınalızâde'de yer alır. Bu bize göre yaşadığı dönemin vakıf kültürünün gelişmiş olması ve vakfiyelere büyük saygı gösterilmesinin sonucudur. Aynı zamanda bu Kınalızâde'nin kitabındaki yaşadığı dönem hakkında fikir veren kendi çağıyla ilgili ender bilgilerden ve ilavelerinden birisidir.[713]

Kınalızâde'nin bu açıklamaları ile adaletin sınırları sadece yaşayanları değil ölülerin haklarını da kapsayacak şekilde genişletilmiş olur. Böylelikle adalet diri ve ölü tüm insanlar için söz konusu olur.[714] Ancak Allah'a karşı görevlerini yerine getirmekteki adalet şüphesiz en önemli ve öncelikli olanıdır. Bunu Kınalızâde'nin Tûsî'den yaptığı alıntılardan öğreniyoruz. Bu açıklamalara göre adaletin şartı, ister para alışverişi, ister tazîm ve hürmeti ifade için olsun muâmelelerde ve alışverişte hak ve insafı gözetmektir. Kınalızâde bu konuda şunu örnek verir. Bir kimseden büyük ve cömertçe bir nimet görürsen, karşılığında, kendisine beden veya mal hizmeti ile, eğer bunlarla mümkün olmazsa senâ ve hamd ederek, dua ve teşekkür ederek kudretinin

---

712 A.A., I, 80-81; krş. Tûsî, a.g.e, s. 137-138; *Ethics*, s. 100; Devvânî, a.g.e., s. 122-123; H. Anay, *Devvânî*, s. 288.

713 A.A., I, 80-81; krş. Tûsî, a.g.e, s. 137-138; *Ethics*, s. 100; Devvânî, a.g.e., s. 122-123; H. Anay, *Devvânî*, s. 288.

714 A.A., I, 80-81.

yettiği şekilde mükafat ve karşılık vermen gerekir. Bir kişi bu şekilde karşılık vermeye kudreti varken tembellik ederse ayıplanır. İşte bunun gibi insana en büyük iyilik ve nimetler ihsan eden Allah'a karşı insanın kulluk borcunu yerine getirmesi de bir görevdir. Bu manada Allah'ın verdiklerine şükretmek ve kulluk borcunu yerine getirmek adaletin gereği olduğu gibi bu konuda ihmalkar davranmak ve tembellik etmek Kınalızâde'nin ifadesiyle "*zulm-i sarîh ve cevr-i kabîhdir.*"[715]

Allah'a kulluk ve ibadet etmenin adalet gereği, aksinin zulüm ve haksızlık(cevr) olması bunun nasıl yapılabileceği yani Allah'a nasıl kulluk edileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Gerçi bunun nasıl olacağını şeriat açıklanmıştır, ancak Kınalızâde öncelikle Tûsî'den nakil yaparak filozofların bu konudaki düşüncelerini vermeyi tercih eder.[716] Genellikle müslüman düşünürler şeriatın söyledikleri ile filozofların görüşlerinin birbiriyle çelişmediğini düşünür ve bu iki kaynak arasında adeta bir paralellik kurumaya çalışırlar.[717] Müslüman düşünürlerin gözünde şeriat ile felsefe arasında bir ayrılık olmadığını, her ikisinin de aynı sonuçlara vardığını gösteren bu konuda tipik bir örnek vereceğiz. Nakledeceğimiz bu kısım İbn Miskeveyh'te vardır. Ondan Tûsî almış, Tûsî'den küçük değişikliklerle Kınalızâde aktarmıştır. Kınalızâde müteahhir filozoflara göre Allah'a ibadetin üç çeşit olduğunu belirtir.[718]

1. Bedenle ilgili olandır. Namaz, oruç, saygı için durulması gereken yerlerde durmak (hac ibadeti olmalıdır).

2. Nefslerle alakalı olandır. Sahih itikadlar, Allah'ı bilmek ve birlemek (marifet ve tevhid). Varlığın hakkındaki ayetler ve kullarına verdiği ihsanlar üzerine düşünmektir.

3. Halk ile yaptığı muamele ve alışverişlerde insaf ve adaletle davranmak, emanetleri yerine getirmek, ümmete nasihat etmek, dinî ve millî değerleri (harîm) korumak, din ve şeriatın düşmanları ile savaşmaktır. Kınalızâde İbn Miskeveyh ve Tûsî'de bu madde içinde geçen ortaklaşa ziraat yapma (müzârât) ve nikah işlerini

---

715 A.A., I, 81; krş. Tûsî, a.g.e., s. 137-139; *Ethics*, s. 100-101.

716 A.A., I, 82; krş. Tûsî, a.g.e., s. 140-141; *Ethics*, s. 102-103.

717 Ahlâk konusunda müslüman düşünürlerin yunan düşünürlerinin görüşleri ile İslâm'ın görüşlerinin nasıl formüle edildiği hak. bkz. Macid Hadduri, *İslâm'da Adalet Kavramı*, s. 151-164.

718 A.A., I, 82-83; krş. İbn Miskeveyh, Tehzîb, s. 134, ç. 111; Tûsî, a.g.e, s. 141; *Ethics*, s. 103.

(münâkehât) burada almamış büyük bir ihtimalle kâdı olarak muamelât içinde değerlendirmiştir.

Kınalızâde'nin Tûsî'den naklederek verdiği doğru inanç (i'tikât-ı hak), doğru söz (kavl-i sahîh) ve doğru amel (amel-i sâlih) şeklindeki üç ilkenin. bütün peygamberler ve bunların varisleri olan alimler tarafından bütün insanların benimsemesi ve uyması gereken ilkeler olarak gösterildiğine işaret ederek "*bu fakîr îder ki*"sözleriyle kendisinin de bu görüşü benimsediği ifade eder.[719] Kınalızâde'ye göre doğru itikat, açık, doğru söz ve doğru hareket her mükellefe vacib olan kulluk görevidir. Buraya kadar Tûsî'yi takip eden Kınalızâde'nin bu noktada farklı söyleyecekleri vardır. O bu görüşleri islâmî bakış açısı ile değerlendirmeye ve filozofların görüşleri ile şeriat arasındaki paralelliği güçlendirmeye çalışır. Ona göre müslüman mükellefe vacib olan iman ve ameldir. İman ise kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olmak üzere iki bölümdür. Bu, filozofların savunduğu yukarıdaki birinci ve ikinci ilkeyi içermektedir. Üçüncü ilke olan amel-i salih ise ehl-i sünnete göre asla imana dahil değildir. Kınalızâde amel imana dahil olmamakla birlikte Hakkın rızasını kazanmak olan kâmil imanın ancak amelle elde edileceğini hatırlatarak İslâm'ın görüşleri ile filozofların düşüncelerini birleştirmeye çalışır.[720] O bu konuya delil olarak Tûsî'de yer alan alimlerin iman-amel ilişkisini, amel çeşitlerini açıklayan çeşitli tahlillerine yer verir.[721]

Kınalızâde'nin başta gelen kaynağı olan Tûsî'ye göre adalet diğer faziletler gibi değildir. Çünkü diğer erdemlerin ifrat ve tefrit denilen iki tarafı olduğu ve her iki tarafın rezîlet olduğunda ittifak vardır. Adaletin de iki tarafı olduğu ve ikisinin de zulüm olduğu söylenmişse de bu görüş tartışmalıdır. Çünkü adaletin bir tarafı zulüm, bir tarafı da zulüme razı olmak (inzılâm)dır. Zulüm ve inzilâm anlam bakımından birbirine zıt reziletlerdir. Zulüm "cevr"dir. Ama inzilâm "cevr" değildir. Bu durumda adaletin iki tarafının cevr olması nasıl doğru olur. Bu sebeple inzilâma da cevr denilir, çünkü kişi sonunda kendi nefsine zulmetmiş olmaktadır. Ancak bu durumda her rezilet cevr olur, bütün faziletlerin iki tarafı da haksızlık olur. Tûsî bu çelişkili durumu şu şekilde açıklamaya çalışır: "Heyet-i nefsanî yani huy, fiile, marifete ve kudrete zıt bir iştir. Mesela nefsânî bir keyfiyet ve huy olan adalet, fiillerin itidalini bilmek değildir. Onu

---

719 A.A., I, 83; krş. Tûsî, a.g.e., s. 141; *Ethics*, s. 103.
720 A.A:, I, 83.

işlemek de değildir. Ona kadir olmak da değildir. Çünkü bilmek, işlemek ve kadir olmak olguları bulunduğu halde adalet sıfatı bulunmayabilir. Adaletli olmayan bir kimseden ahlâk dışı bir gaye için âdil gibi gözüken bir fiil sadır olsa, bu adalet değildir. Şu halde bilmek, işlemek, kudret meydana gelebilir, fakat adalet bulunmaz. Yine adalet fiili çok kimsede bulunur ve yapmaya kudreti de vardır. Çünkü kudret sıfatının iki tarafla ilgisi eşittir. Bununla beraber onlarda adalet huyu yoktur. Diğer huylarda da hüküm budur. Bu anlamı bütün faziletler ve melekelerde düşünmek lazımdır. Bu ahlâk ilminin esrarındandır." Kınalızâde Tûsî'den bu kısmı aktardıktan sonra bu konuda kendi görüşünü daha önce huyun ne olduğu ve mahiyeti anlatıldığı için tembihe ihtiyaç kalmadığını düşünerek vermemiştir.[722]

Kınalızâde'nin adalet konusunda Tûsî'den yaptığı bir diğer alıntı ona sorulan iki soru ve bunlara verdiği cevaplarla ilgilidir. Tûsî bu konudaki cevabını İbn Miskeveyh'den naklederek verir. Tûsî'de İbn Miskeveyh'in adı sadece "üstad Ebu Ali"olarak yer alırken Kınalızâde "üstad Ebu Ali İbn Miskeveyh" ibaresini kullanarak ibareyi tasrih eder. Gerçekte İbn Miskeveyh'in eserinde sorulup cevaplanılan, Tûsî ve Devvânî'de de yer alan, dolayısıyla ahlâk hakkındaki bütün kitaplara geçen bu soruların Kınalızâde'nin eserinde yer almaması düşünülemez. Bunun yanında en şerefli erdem olan adaletin eksik yönlerinin kalmaması, tam manasıyla anlaşılması gibi gerekçeler de Kınalızâde'yi konunun bütünlüğünden sayılan bu soruları vermeye sevketmiş olmalıdır.

Kınalızâde'nin belirttiğine göre Tûsî'ye sorulan kolay soru şudur: Adalet ihtiyarî bir iştir. Akıllı kişi onu saadeti kazanmak için yapar. Bu durumda zıddı olan cevr (haksızlık) de ihtiyari bir iş olup bunu da kötülüğü kazanmak için yapmak gerekir. Bir kimsenin kendi ihtiyarı ile kötülük ve rezileti istemesi son derece uzak bir ihtimal değil midir ? Kınalızâde'nin ifadesine göre İbn Miskeveyh'in cevabı şöyledir. Buna göre nefsin muhalif kuvvetleri vardır ve bunların talepleri birbirleriyle çelişebilmektedir. Bu durumda bir kuvvetin galib gelip kendi talebini sahibine güzel göstermesi caizdir. Bu sebeple insan aklı gereğince kullanmaya, gereği gibi fiil üretmeye yapmaya kadir olamaz. Fakat kuvvetin tesiri kırılıp kötülüğü giderildikten sonra aklına geri döner ve doğru düşünmeye başlayıp yaptığı çirkin ve bozuk fiilini bilir. Bu konuda Kınalızâde

721 A.A., I, 84-85; krş. Tûsî, a.g.e., s. 140-141; *Ethics*, s. 102-103.
722 A.A., I, 85; krş. Tûsî, a.g.e., s. 143-144; *Ethics*, s. 104-105.

ayrıntılı bilginin Tûsî'nin yukarıdaki açıklamalarında mevcut olduğu gerekçesi ile kendisi görüşlerini fazla açıklamaya gerek görmez. Sadece kendi deyimi ile icmalî bir cevap verir.[723]

Kınalızâde'nin Tûsî'den naklettiği Tûsî'ye yöneltilen ikinci ve zor soru, Kınalızâde'nin deyimi ile kuvvetli itiraz şudur: Adalet eşitliktir. Adaletin her tarafı haksızlık ve rezilet olunca adaletin ifratı olan teberru' ve ihsan dairesi, fazla iyilikte bulunmak(tefaddul) mertebesinin fazilet olmayıp rezilet olması gerekir. Bununla beraber fazla iyilikte bulunmanın ahlâkın faziletlerinden olduğu konusunda ittifak vardır. Tûsî'nin buna cevabı şöyledir. Fazla iyilikte bulunmak adalettin dışında bir yol değildir. Bu adaletin ihtiyat mertebesidir. Meselâ insan mal vererek ihsanda bulunurken "Cimrilik sınırını geçmeliyim" diye düşünüp bundan emin olmak için ihtiyat payı olarak bir miktar daha ortanın üstünde daha fazla mal verebilir. Böylece cömertlik erdeminin meydana geldiğinden de artık şüpheye düşmez. Şu halde fazla iyilikte bulunmak haksızlık değildir. Ama ifratta hesapsız davranıp hak etmeyenlere mal verilerek hak edenlere zarar ihtimali ortaya çıksa o fazla iyilikte bulunmak değil aksine kötülenmiş olan israf olur. Her faziletin değişik üsluplarda ihtiyat mertebeleri vardır. Mesela cömertliğin ihtiyatı fazlalık tarafına yönelmekle, iffetin ihtiyatı noksan tarafı olan humûda (isteksizlik) yönelmekle olur. Kınalızâde bu bilgileri Tûsî'den aldığını belirtiyor. İncelemelerimiz sonucunda Tûsî'nin de bunları İbn Miskeveyh'den aldığını tespit ettik.[724] Ancak bu iki problem daha önce Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'nda tartışılmıştır. Kınalızâde burada kendi görüşlerine de yer verir. Ancak onun düşünceleri Tûsî'den farklı olmadığı için bu konudaki genel değerlendirmelerin tekrarı niteliğindedir. Ona göre bu noktanın sırrı, faziletlerin her aşırı yönünün rezilet, fakat bir tarafın diğer tarafdan daha çok rezilet olmasıdır. Bu durumda bazı faziletlerin ifratı daha çok rezîlet, bazılarının da tefriti daha çok rezîletdir. Kınalızâde buna Tûsî gibi cömertliği örnek verir. Cömertliğin bir tarafı israf ve bir tarafı cimrilik her iki tarafı da rezilettir. Fakat tefriti olan cimrilik israftan daha ileri bir eksiklik ve rezilettir. Cesaretin tefriti korkaklık da ifratı olan saldırganlıktan daha çok rezilet ve ayıptır. İffette ise durum aksinedir. Onun ifratı olan fücûr tefriti olan humûddan daha fazla rezilettir.

723 A.A., I, 85-86; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 139-140, ç. 115-116; Tûsî, a.g.e., s. 145; *Ethics*, s. 105-106.

Humud rezilet olmada fücur gibi değildir. Aksine cahil mutasavvıflar humudu fazilet sayarlar. Buna göre ihtiyata riayet etmek için genel bir ilke ve ölçü olmak üzere, rezilet olmada güçlü olan tarafın aksine yönelmek gerekir.[725]

Görüldüğü gibi adalet konusunda Kınalızâde Tûsî'yi takip etmekte ve görüşlerini onun düşünceleri doğrultusunda ifade ederken sık sık ondan alıntılar yapmaktadır. Ancak bu duruma yetiştiği geleneğin sebep olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu konuda Tûsî de İbn Miskeveyh'i izlemişti. Hatta o Kınalızâde'den daha sadık bir takipçidir ve Kınalızâde'nin kendisinden aldığından daha fazlasını İbn Miskeveyh'den almıştır. Öyle ki *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin *Tehzîbu'l-ahlâk*'ın serbest bir tercümesi saymak yanlış olmaz. Tûsî ile Kınalızâde'yi karşılaştırırsak Tûsî'nin daha sadakatle İbn Miskeveyh'i izlediği sonucuna ulaşabiliriz.[726] Nitekim İbn Miskeveyh'te yer alan ve Tûsî'nin ondan naklettiği "Aristoteles'e göre adaletin faziletin bir parçası değil, bütünüyle fazilet olması, adaletin zıddı olan haksızlığın(cevr) da reziletin bir parçası değil tamamıyla rezilet olması" Kınalızâde'de bu şekilde net ifadelerle yer almaz.[727] Ayrıca adalet hakkındaki bütün görüşlere hatta bu konudaki soru ve cevaplara yer veren Kınalızâde İbn Miskeveyh ve Tûsî'de yer alan "zararların sebepleri" konusunda da her hangi bir açıklama yapmamıştır.[728] Aynı şekilde "Allah'a yaklaştıran ve uzaklaştıran dereceler", "Eflatun'un adaletin meydana gelmesi ile ruhun aydınlanması" hakkındaki görüşleri gibi İbn Miskeveyh ve Tûsî'de yer alan konular Kınalızâde'de yer almaz.[729] O konunun işlenişi sırasında ifade ettiğimiz gibi, Tûsî'de olmayan yerleri veya kapalı bulduğu kısımları Devvânî'den faydalanarak açıklamayı tercih etmiştir. Bunun sonucunda Kınalızâde'nin, -diğer konuların işlenmesi sırasında belirttiğimiz gibi- konuları anlatırken nakil yapmak yerine kendi planını dikkate aldığını buna uygun olanları alıp uymayanları veya ayrıntı olabilecek türden bölümleri atladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kınalızâde'nin baştaki hedefine uygun olarak konu ile ilgili olabilecek tüm bilgileri vermeye özen gösterdiğini, ancak gereksiz uzatmalardan kaçınmak için konu ile direkt alakası olmayan bölümleri almadığı veya atladığını düşünebiliriz.

---

724 A.A., I, 86-87; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 141-142, ç. 117-119; Tûsî, a.g.e., s. 145-146; *Ethics*, s. 106.

725 A.A., I, 86-87.

726 A.A:, I, 75-87; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 122-145, ç. 102-120; Tûsî, a.g.e, s. 131-149; *Ethics*, s. 95-108.

727 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 128, ç. 106; Tûsî, a.g.e., s. 136; *Ethics*, s. 98-99.

728 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 129-130, ç. 107-108; Tûsî, a.g.e., s. 136-137; *Ethics*, s. 99.

VII. MUTLULUK ANLAYIŞI

İslâm ahlâk düşüncesinde mutluluk, ahlâkın nihai amacı olarak değerlendirilmiş ve bu konuda yazılan eserlerin en önemli meselelerinden birisi haline gelmiştir. İslâm düşüncesinde, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı ve Âmirî'nin *es-Saâde ve'l-is'âd*[730] gibi bazı bölümlerin mutluluk konusuna ayrıldığı eserler yanında, Fârâbî'nin *el-Tenbîh alâ Sebîl el-saâde* ve *Tahsîlü's-saâde* kitapları gibi bu konuda yazılmış müstakil eserler de vardır. Kınalızâde'nin metod olarak takip ettiği Nasîrüddîn-i Tûsî de *Ahlâk-ı Nâsırî*'de mutluluk konusunu İbn Miskeveyh gibi ayrı bir bölümde incelemiştir.[731] Devvânî ise mutluluğa çeşitli yerlerde atıflar yapmasına rağmen ayrı bir başlık altında incelememiştir.[732]

Ahlâk-ı Alâî'de mutluluk konusuna ayrılmış iki başlık vardır.[733] Ancak bu bölümlerde mutluluk tek başına incelenmemiş, diğer konularla alakası nispetinde değinilmiştir. Ayrıca sevgi konusunda da gerçek mutluluktan söz edilmektedir.[734] Bunların dışında kitabın çeşitli yerlerinde saadete atıflar yapılmaktadır.[735] Genel olarak insanın mutluluğunu ön plana aldığı için Kınalızâde mutlulukçu (eudemonist) bir ahlâk anlayışına sahip düşünürler arasında sayılır.[736]

Kınalızâde saadeti Hak'ka yakın olup ona ulaşmak ve Allah katındaki yüksek derecelere çıkmak olarak tanımlar.[737] İnsan nefsinde bu mutluluk iki şeyle meydana gelir.[738] Bunlardan birisi nazarî hikmetle kazanılan faziletlerden olan hak ilimleri ve

---

729 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 135-137, ç. 112-114; Tûsî, a.g.e., s. 142-143; *Ethics*, s. 103-105.

730 Âmirî, *es-Saâde ve'-is'âd*, s. 4-66, 173-251.

731 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 80-100; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 85-114, ç. 73-96.

732 H. Anay, *Devvânî*, s. 326.

733 A.A., I, 44, 87.

734 A.A., II, 84-85, 101.

735 Bu konuda özellikle erdemlerin kazanılması ve ahlâkî hastalıkların tedavisi konularına bkz. Meselâ, A.A., I, 90-92, 96.

736 Ferid (Kam), "Kınalızâde Ali Çelebi" *DEFM*, 367.

737 A.A., I, 17. Ayrıca benzer bir tarif için bkz. A.A., I, 138.

738 A.A., I, 17.

sahih itikadı tahsil etmek, diğeri güzel ahlâka ve salih amellere sahip olup kötü ve çirkin davranışlardan uzaklaşmaktır. Bu ise amelî hikmetle kazanılır ve yine onunla yetkinleşir. İnsan bundan sonra ilminin gereği olan davranışları yerine getirerek ilmiyle amel eden bir kimse olur. Kişi ancak bu faziletleri elde ettiğinde istediği kemal ve saadete ulaşır.[739] Kınalızâde'nin belirttiğine göre yetkinlik ve mutluluğu isteyen insan ilimleri sırayla tahsil etmelidir. Erdemlerin kazanılması konusunda verdiği sıralamaya göre ilimleri sırayla öğrenen insanda arzu, öfke ve temyiz güçlerinin dengeli ve ılımlı birleşmesiyle adalet erdemi meydana gelir. Adalet fazileti ile insan gerçek yetkinlik ve ebedi mutluluğa ulaşılır. Kınalızâde bu mertebeye gelen insanı bi'l fiil insan, mutlak hakîm ve yetkin filozof olarak tanımlar. Ancak bu mutluluk insanın kendi nefsiyle alakalıdır. İnsan isterse bedenî ve medenî faziletleri de kazanabilir.[740] Kınalızâde burada nazarî ve amelî ilimleri tahsil edip adalet faziletini elde eden kişinin gerçek mutluluğa ulaştığını ifade ederken başka yerde burasının yüksek nurlar, yüce ruhların bulunduğu bir makam olduğunu ve yetkinliğe ulaşan insanın kendisi gibi yetkin olan ruhların yanına yükseldiğini ve böylece ebedî mutluluğu elde ettiğini belirtir.[741]

İnsan mücerred nefs ve maddi bedenden meydana gelen bir varlık olduğu için Allah'ın varlığı, sıfatları ve diğer yüce aleme ait bilgiler idrakinde mevcuttur. Dolayısıyla nefsindeki bu yakînî ve hakîkî intibalara sahip olan insan dünyada yakînî kemalin zirvesine, ahirette saadete ulaşabilir. Kınalızâde insanın beden gömleğiyle Allah'ın bilgisine ve mücerred varlıklara ait yüksek makamlara katılabileceği düşüncesindedir ve insanın burada yaşadığı sevinci akli lezzet olarak tanımlar. Filozoflar bu lezzetin varlığını ispat etmiş ve cismanî lezzetten üstün ve yüce olduğunu, maddeden münezzeh ve kudsî cevhere yakın olduğunu belirtmişlerdir.[742] Kınalızâde'nin buradaki açıklamalarından ona göre insanın saadete bu dünyada ulaşabileceğini, ulaştığı bu saadetin ise maddi değil, manevî ve ruhî olduğunu anlıyoruz.

Kınalızâde ebedi ve hakiki saadete bu dünyada nazarî ve amelî hikmetin gereklerini tahsil etmekle ulaşılabileceğini belirtirken diğer yandan ilahi aşkla da bu mutluluğa ulaşılabileceğini düşünmektedir. Onun sevgi konusundaki görüşleri

---

739 A.A., I, 18.
740 A.A., I, 91-92.
741 A.A., I, 18.
742 A.A., I, 13.

incelendiğinde sevgilerin en yücesinin kaynağı hayır ve hakîkî kemal olan sevgi olduğu görülür. Bu sevgi nefsin cevheriyle alakalı olan aklî lezzettir. Dolayısıyla diğer sevgiler bedenin durumuna göre yok olabilirken bu sevgi nefisle bakîdir. İnsan nazarî hikmetin gereği olan fazilet melekelerini ve amelî hikmetin gereği olan güzel ahlâkı tamamen tahsil ettikten sonra Allah'a yönelir ve burada en yüce sevgi olan Allah sevgisinden kaynaklanan saadet meydana gelir. Görüldüğü gibi ilahî aşka ulaşmak için de nazarî ve amelî hikmetin gereği olan ilimlerin tahsil edilip buna uygun bir hayatın yaşanması gerekmektedir. İnsanın saadete ulaştığı bu mertebe fenâ fi'llah makamıdır. Bu insanın ulaşabileceği en yüksek makam ve en mükemmel saadettir. Ancak nefsin aynası cismanî ve nefsânî kuvvetlerden tamamen temizlenmezse Kınalızâde'nin ifadesiyle "*bu kemâlin cemâli teccelli itmez.*" Bu makama ulaşmak isteyen kişi mevhum varlıktan vazgeçmedikçe bu makamın kaynağına ulaşamaz.[743]

Kınalızâde Allah'ın sevgisine ve gerçek saadete ulaşabilmek için tasavvufi bir anlayışla bedenî kirlerden arınmayı tavsiye etmektedir. İnsan bu dereceye vasıl olabilmek için nefsindeki maddeden kaynaklanan kirleri riyazet ile temizlemelidir. Bu kirlerden kurtulunca üns ve aşk alemine çekilir, Allah'ın güzelliğinden kaynaklanan aşk kuvvet bulur. İnsan bu ezeli güzelliğin yakınında pervane olup varlık kuruntusunu yakar. En son makam olan vahdet-i hakîkî'de ezeli güzelliği müşahedenin (müşâhede-i cemâl-i ezelî) lezzetinde boğulur ve ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne ulaşır. Bu makama ulaşan kişi için bedene bağlı olmakla bedenden soyutlanmak arasında fark yoktur. Çünkü bu kişi riyazet, gayret, ibadet ve şeriatın gereği olan âdâbı yerine getirerek bedenin kuvvetleri kullanmanın hakîkî güzelliği müşahedeye engel olunmayacağı bir makama gelmiştir. Ancak Allah'ın varlığını tam olarak müşahede etmek bedenle alakasını tamamen kesmeden mümkün değildir. Bu sebeple bazı aşıklar beden hicabından kurtulmayı istemişlerdir.[744] Kınalızâde sevginin bu derecesini aşk mertebelerinin sonuncusu, kemal-i mutlak ve bütün kamil makamların zirvesi olarak kabul eder.[745]

İnsan ilahî sevgi vasıtasıyla en yüksek mertebeye ulaşınca varlık dairesi tamamlanmış olur. Varlık dairesi, varlıkların Allah'tan tecelli etmesiyle yukarıdan

---

743 A.A., II, 100-101.
744 A.A., II, 84-85.

aşağıya, varlıkların ilahi aşk vasıtasıyla ona ulaşmasıyla aşağıdan yukarıya doğru yükselerek tamamlanan bir dairedir. Nitekim Kınalızâde daire ile ifade edilen varlık silsilelerinde yükselirken müstefâd akıl mertebesinde insan nefsinin tecelli edeceğini, yüksek bir mertebe olan aklî alemle ittisal kuracağını, varlıkların başlangıç ve bitiş noktalarına ulaşacağını, böylelikle iniş ve çıkış dairelerinin tamamlanacağını belirtir.[746]

Kınalızâde'nin ilahi aşk konusundaki açıklamaları gerçek kemale ulaşan kişilerin sadece ilahî güzelliğe aşık ve bunun için nefsini kirlerden arınan arifler olabileceğini düşündürmektedir. Ancak bu kapının herkese açık olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca insanın yetkinlik ve gerçek mutluluğa ancak bu şekilde nazari ve ameli hikmetleri tahsil ederek ulaşabileceği düşüncesi Kınalızâde tarafından sık sık dile getirilmiştir.[747] Çünkü Allah insanı fazilet ve mutluluğu elde edebilmesi için yaratmış, onu alemin özü kılmış ve meleklerden daha üstün tutmuştur. İnsanın meleklerden daha faziletli olmasının sebebi onun ilmidir. Nitekim "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler"[748] mealindeki ayeti bazı müfessirlerin "beni tanısınlar" şeklinde tefsir ettiğini belirtir.[749] Dolayısıyla sadece iyi davranışlarda bulunmak anlamında ameli bilgi değil, nazari bilgi de insanın gerçek saadeti kazanması için gereklidir.

Kınalızâde insanın kemal ve şerefinin, hayır ve mutluluğunun düşünüp aklını kullanmasına ve çalışıp gayret etmesine bağlı olduğunu dile getirerek, saadet ve şekavet kilidinin insanın kendisine verildiğini hatırlatır. Dolayısıyla insan aklını kullanarak hayrı ve fazileti elde etmeye çalışırsa Allah'ın yakın zümrelerin arasına yükselir ve mutlu olur. Aksini yapar, dizginleri heva ve hevesine verirse hayvaniyet mertebelerine iner, mutluluktan uzaklaşır. Bu sebeple insanın saadeti kazanması tamamen onun kendi gayretine bağlıdır.

Kınalızâde'nin buradaki açıklamaları ferdi saadet ve mutluluğa yöneliktir. Ancak düşünürümüz insanın saadet ve kemale ulaşabilmesi için bir arada yaşamak ve insanlarla kaynaşmak zorunda olduğunu da dile getirir.[750] Çünkü insanın mutlu olması ve

---

745 A.A., II, 86.
746 A.A., II,103.
747 A.A., I, 12-13, 16-18, 44-45, 90-92.
748 Zâriyat, 51/56.
749 A.A., I, 44-45.
750 A.A., II, 78, III, 32.

yetkinliği kazanabilmesi için diğer insanların yardımına ihtiyacı vardır.[751] Kınalızâde'nin bu yaklaşımını kişinin kemal ve saadeti kazanmasında çevrenin etkisi olarak değerlendirebileceğimiz gibi mutluluk ve yetkinliğin elde edilmesinde ferdden aileye, aileden topluma doğru bir açılımın söz konusu olduğunu da düşünebiliriz.

751 A.A., III, 32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AİLE AHLÂKI



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AİLE AHLÂKI

I. AİLE AHLÂKI

A. Aile Ahlâkı İlminin Tanımı

Pratik ahlâk (hikmet-i amelî) ilminin ahlâk, aile ahlâkı ve devlet ahlâkı olarak üç bölüme ayrıldığını belirtmiştik. Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserinin ikinci cildini kendi ifadesiyle "*kitâb-ı sânî, Risâle-i Ahlâk-ı Alâyî'den ilm-i tedbîri'l-menzil beyânındadır*"[1] diyerek aile ahlâkına ayırmıştır. Bu kısım Bulak baskısında 127 sayfa sürmektedir. Eski Yunanca'da pratik ahlâkın aile ile ilgili bu kısmına "oikos-ev" kelimesinden "ev idaresi" anlamına gelen "oikonomia" denir. İngilizce de "economics" olarak geçer.[2] Arapça'da bu kelime "tedbîrü'l-menzil", "tedbîrü'l-menâzil" veya "siyâsetü'l-menzil" terkipleriyle karşılanmıştır ve hemen hemen Yunancanın tam karşılığı olduğu belirtilir.[3] İslâm dünyasında Arapça dışındaki başka dillerde yazılan eserlerde de -Tûsî ve Devvânî'nin Farsça[4], Kınalızâde'nin Osmanlıca ahlâk kitaplarında olduğu gibi- aynı kelimeler kullanılmıştır.

"Tedbîr'i-menzil" terkibindeki "menzil" kelimesi Arapça'da "ev" manasına gelmektedir. "Tedbîr" kelimesi ise "sonunu düşünmek" kökünden "idare etmek ve yönetmek" anlamlarında bir ıstılah olmuştur. Bir işin sonunu düşünerek tedbîr almak anlamında tasarrufta bulunmak (iktisat) manasını da içerir.[5] Bu iki kelimenin Türkçe'de

---

1 A.A., II, 2.

2 Aristoteles, *Politika*, ç. Mete Tunçay, s. 10, I-2; Mustafa N. Çankı, *Felsefe Lûgatı*, I, 656; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 302.

3 M. Kaya, a.g.e., s. 302.

4 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 203; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 191.

5 İbn Manzûr, *Lisân el-Arab*, IV, 273; Firuzâbâdî, *el-Kâmûs el-Muhît*, s. 499; Tehânevî, *Kitâb Keşşâf Istılâhât el-Fünûn*, I, 465; Mustafa N. Çankı, *Felsefe Lûgatı*, I, 656; Heffening, "Tedbîr", İA, XII-I,108-109.

tam karşılığı her ne kadar "ev idaresi" manasına geliyorsa da burada söz konusu olan ailenin idaresi ve aile ile ilgili ahlâkî eğitim olduğu için, biz "aile ahlâkı" terkibini kullanmayı tercih ettik. Nitekim Kınalızâde de "*Menzilden bu ilimde murâdımız taş ve ağaçla binâ olunmuş haneler değildir. Belki erkân-ı hamse-i mezkûreyi*(anne, baba, çocuklar, hizmetçi ve rızık) *ya ekserîni câmi' olan mahal ve me'vâdır*"[6] sözleriyle bu isimlendirmede geçen evden (menzil) maksadının ev halkı olduğuna işaret ederek, aile ahlâkını, "*İlmi-i tedbîri'l-menzil bir ilimdir ki anınla ehl-i menzil arasında nizâm ve intizâm ve vech-i lâyık üzere maâş eylemenin keyfiyeti bilinür* " şeklinde ev halkı arasındaki düzen ve intizama uygun yaşamanın nasıl olacağını bildiren bir ilim diye açıklar. Kınalızâde'ye göre bunun sebebi "*çün insân sair hayvanâtdan mümtâz ve ictimâı' menzilî ki ehli ve ıyâli ve hadem ve havlinden ibâretdir, ona lâzımdır.*" ifadelerinden anlaşılacağı gibi, insanın hayvandan farklı olarak ailesi ve yakınlarıyla beraber yaşamasının gerekliliğidir.[7] Dolayısıyla bu ilmin konuları ismine uygun bir biçimde ev halkı arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, bunların ahlâkî eğitimleri ve terbiyelerini içerir. Ancak düşünürümüz Tûsî ve Devvânî'de sadece aileye ait konuların işlendiği bu bölümün altıncı babından itibaren geri kalan kısımlarını (65-127 sayfaları arasını) devlet ahlâkını ilgilendiren şehirlerin idaresine ve devlet başkanlığı ile ilgili kuralların anlatılmasına ayırmıştır. Oysa bu konular Kınalızâde'nin iki üstadı tarafından devlet ahlâkı dediğimiz bölüme yerleştirilmiştir.[8] Esasen biz de konunun muhtevası gereği bunun daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple bu konuları bir sonraki bölümde ele alıp bu kısımda sadece aileye ait konuları açıklayacağız.

B. Aile Ahlâkı İlmine Olan İhtiyaç

İnsan ev içinde aile bireyleri ile beraber yaşamak zorundadır. İnsanın dünyada huzurlu ve saygın bir hayat yaşaması ve ahirette de mutluluğu kazanması için, bir arada yaşamanın usûl ve kaidelerine uygun davranması gerekir. Fakat Kınalızâde bu kuralların herkesin sırf aklıyla yönelip doğruyu bulabileceği kadar açık olmadığı düşüncesindedir. O çoğunun teoriye dayalı olduğunu ve filozofların bunları delillerden çıkardıklarını, topladıklarını ve ilm-i tedbîri'l-menzil adını verdiklerini belirtir. Bu yüzden ona göre

---

6 A.A., II, 3.
7 A.A., II, 2.
8 A.A., II, 65 vd. Krş. Tûsî, a.g.e., s. 247.vd.; *Ethics*, s. 187 vd.; Devvânî, a.g.e., s. 228 vd.

insanların sadece akıllarıyla bu kuralları ortaya koyamamaları sebebiyle bu ilme duyulan ihtiyaç yüz çevrilemeyecek kadar kesindir.[9]

C. Kınalızâde'nin Aile Ahlâkı Konusundaki Kaynakları

Kınalızâde'nin aile ahlâkı konusundaki ana kaynağı daha önceki bölümde olduğu gibi Tûsî'dir. O bunu açıklamakta hiç bir sakınca görmez. Bu sebeple Kınalızâde'den önce Tûsî'nin aile ahlâkı konusundaki kaynakları üzerinde durmamız gerekmektedir.

Tûsî eserinin ahlâk ilmi ile ilgili birinci kısmı İbn Miskeveyh'den faydalanarak yazmıştı. İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli kitabında aile ve devlet ahlâkı bölümleri yoktur. Gerçi çocuk ve gençlerin eğitimi gibi bu bölümün konularından bazılarına İbn Miskeveyh de eserinde yer vermiştir. Fakat önce Tûsî ve daha sonra Devvânî ve Kınalızâde gördüğümüz şekilde bu konuyu aile ahlâkı ismiyle ayrı bir bölümde incelememiştir. Dolayısıyla ilk defa Tûsî tarafından aile ahlâkı ve devlet ahlâkı adıyla ayrılıp incelenen bu bölümlerin kaynağı sorunu ile karşı karşıya kalıyoruz.

Kınalızâde eserinde bu bölümün kaynaklarıyla ilgili olarak Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'de verdiği açıklamalarına atıfta bulunarak, bu kısmı nakleder. Tûsî kitabında Kınalızâde'nin bildirdiği gibi, aile ahlâkı konusunda eski Yunan filozoflarına ait önemli kuralların çokluğuna karşılık, bunlardan Arapça'ya -Filozof Ebrûs'un[10] kısa bir risalesi hariç- bir şeyin nakledilmediğini belirtir. Tûsî'ye göre Ebrûs'un bu risalesi sonraki ulema arasında makbul olmakla beraber, sonraki alimlerin faziletlileri de yeterli fikirleri ve temiz zihinleri ile bu sanatın usul ve kaidelerini belirlemek, teferruatla ilgili sonuçları basitleştirmekte son derece büyük gayret göstermişlerdir. Tûsî bu alimlerden özellikle İbn Sina 'nın bu ilimde belâgat ve icaz yönünden tam ve nadide bir risalesi olduğunu haber verir. Fakat bu risalenin adını vermez. Tûsî'nin sözlerinden bu bölümü yazarken İbn Sînâ'nın bu risalesinden de yararlandığını ancak tamamını değil, sadece önemli yerlerini (hülâsasını) aldığını öğreniyoruz. Tûsî bunun dışında eski ve yeni alimlerden

---

9 A.A., II, 2.

10 Burada sözü edilen filozof Bryson olmalıdır. Bkz. Heffening, "Tedbîr", İA, XII-I, 108, Bryson, *Kitab-ı Tedbîr-i Menzil*, nşr. L. Cheikno.

nakledilen terbiyeye dair eserleri ve vaazları topladığını ve bunlarla eserini süslediğini ifade ederek diğer kaynakları konusunda da bizi bilgilendirmiş olur.[11]

Kınalızâde kendi kaynaklarında Hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'den[12] naklettiği sözlere ilaveten onlardan önce ve sonraki faziletli kimselerin kitaplarının edebin güzelliklerini, akıllı kimselerin iyiliklerini anlatan eserler olduklarını belirterek bunlarda anlatılan kabiliyetlerin bu zamanın halkına, çocuklarının yaratılışlarına uygun olanlarından almaya ve aktarmaya gücü yettiği kadarını, anladığı üslup üzere aktardığını ve açıkladığını ifade eder.[13] Kınalızâde'nin bu kaynaklardan faydalanırken zamanındaki çocukların ve halkın yaşayışına ve yaratılışına uygun olanı aktarmaya çalıştığına dair açıklaması dikkat çekicidir. Çünkü her ne kadar kendi dönemindeki insanlar için yazılma amacı güdülse de, gerek Kınalızâde gerekse diğer yazarlar kendilerinden öncekini tekrar etme durumunda kalarak bu gayelerinden uzaklaşmışlardır. Nitekim bu sözleri söyleyen Kınalızâde'nin bu eserinde gayesine hizmet eden çok az kısım vardır.

Kınalızâde'nin metin içinde zikrettiği ve burada adını anmadığı kaynaklarını biz konunun işlenmesi sırasında vermeye çalışacağız. Ancak yapacağımız karşılaştırmalarda görüleceği üzere bu konuda Kınalızâde, Tûsî'nin kitabını sadakatle izlemiş, onu takip eden Devvânî'den de geniş ölçüde faydalanmıştır. Her alıntı veya cümleyi karşılaştırmak mümkün olmadığı için biz ana konularda karşılaştırma yapmakla yetineceğiz.

---

11 A.A., II, 4; Tûsî, a.g.e, s. 208; *Ethics*, s. 155.

12 Kınalızâde hocasından "*Hoca Nasîr*" şeklinde söz etmektedir. Bkz. A.A., II, 4.

13 A.A., II, 4.

II. İNSANIN AİLE ORTAMINDA YAŞAMASININ GEREKLİLİĞİ

Kınalızâde daha önce hayvanlarla mukayese yaparak; insanların tabiatları gereği kendi dışlarındaki insanlarla karışıp beraber yaşamaları ve hayatlarını sürdürebilmek için aralarında iş bölümü yapmaları gerektiğini açıklamış ve bunu kişinin yetkinleşmesi için bir zorunluluk olarak görmüştü.[14]. Ayrıca insana ahlâk ve faziletini koruyabilmek için uzletten uzaklaşıp, iyi insanlarla beraber olmayı önermişti.[15] Dolayısıyla ona göre insan, tabiatı gereği medenîdir.[16] Diğer insanlarla bir arada yaşamak zorunda olduğu gibi, buna istek de duyar. Bu zorunluluk ve istek insanın toplumsal ihtiyaçlarını ilk planda karşılayabileceği daha küçük bir topluluk alan aileyi gerekli kılar. Daha doğrusu insan bazı ihtiyaçlarını ve isteklerini aile ortamı içinde karşılamayı arzular.

A. İnsanın Varlığını Devam Ettirebileceği Bir Mekân Olarak Eve Muhtaç Olması

Kınalızâde her ne kadar bu ilmin çercevesi içinde evi bir konut değil, aileyle alâkalı yuva manasında algılıyorsa da bina manasında evi de aile yuvası için ihtiyaç olarak görür. Bu sebeple aileye olan ihtiyacı açıklarken ev olarak isimlendirilen bir mekâna olan ihtiyaçtan da söz eder.

Kınalızâde aileyi gerekli kılan ilk faktör olarak insanın varlığını devam ettirme arzusunu verir.[17] Bunun ilk işareti, gıdasını karşılama isteğidir. Çünkü insanın muhtaç olduğu gıdası basit değildir. Mizacı nazik olduğu için gıdasının da nazik ve temiz olmasını ister. Nazik gıda ise toplamayı, karıştırmayı, pişirmeyi ve düzenlemeyi gerektirir. Kınalızâde buna ekmeği örnek vererek ekmeğin buğday halinden ekmek oluncaya kadar geçen işlemleri bir kişinin yardım almadan yapmasının mümkün olmadığına dikkat çeker. Oysa hayvanların yiyecekleri son derece basittir. Ayrıca gıdaları her gün elde edilecek cinsten olmadığı için insanlar yiyeceklerini biriktirmek ve saklamak zorundadırlar. Bunun için yiyeceklerini kar, yağmur, hayvanlar ve hırsızlardan

---

14 A.A., I, 77-78.
15 A.A., I, 94.
16 A.A., I, 77, II, 2, 91.
17 A.A., II, 3.

koruyup ihtiyaçları olduğunda kullanılmak üzere saklayabilecekleri bir mekâna gereksinim duyarlar. Bundan dolayı Kınalızâde eve açık bir şekilde ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir. Ayrıca insanın yiyecekleri yanında kendisini ve ailesini yazın sıcağından, kışın soğuğundan, yağmur, kar, çamur ve tozdan kurtarmak, ev eşyalarını ve aletlerini, kendisini ve ailesini hırsızlardan korumak için de eve ihtiyacı olduğu açıktır.[18]

Kınalızâde insanın bedenî yapısından dolayı da eve ihtiyacı olacağı düşüncesindedir. Çünkü mizacı nazik olup kıl ve tüyü olmadığı için daha fazla elbiseye ihtiyaç duyar. Bunun yanında itidalde olan nazik, lâtif mizacı sebebiyle daha fazla uykuya muhtaçtır. Fakat uyku zamanında batın ruhlara[19] dalmaktan dolayı bedenine soğuğun tesiri daha fazla olduğu için uyanık halinden daha fazla giysi ve örtü gibi şeylere muhtaçtır.[20]

Kınalızâde verdiği örneklerle kişinin varlığını devam ettirebilmesi için gıda ve elbiseye, ev eşyalarına ve âletlere ihtiyaç duyduğunu, bunların korunması içinde bir mekâna muhtaç olduğunu dile getirerek fizikî bakımdan evin gerekliliğine işaret eder.

B. İnsanın Neslini Devam Ettirebilmek İçin Aile Bireylerine Muhtaç Olması.

Kınalızâde aileyi meydana getiren esaslar olarak anne, baba, çocuklar, hizmetçiler ve rızkı(kût)[21] sayar ve bunların aile içindeki yerlerini açıklar.[22]

Kınalızâde'ye göre kişi kendi varlığının yanı sıra, türünün, neslinin devamı için kadına ihtiyaç duyar. Kadınla nikâhlanması sonucunda çocuk doğar ve böylece nesil devam eder.[23] Kınalızâde kadını aile içinde başka bir sebeple de gerekli görür. O da kadının, eşi yokken ona vekâlet etmesidir. Erkekler insan hayatının devamı için gerekli olan yiyecek, kıyafet ,eşya vb. şeyleri hazırlayıp bunları korurlar. Ancak bazı önemli işleri sebebiyle evden ayrıldıklarında bunları korumak için kendisine vekâlet edecek bir

---

18 A.A., II, 2, krş. Tûsî, a.g.e., s. 205-206; *Ethics*, s. 153-154; Devvânî, a.g.e, s. 191-192.

19 Ne yazık ki Kınalızâde batın ruhlara dalmakla neyi kastettiğini açıklamamıştır. Fakat deruni alem söz konusu olabilir.

20 A.A., II, 2-3.

21 Kût kelimesi yaşamak için yenen şey, azık, rızık, gıda manalarına gelmektedir. Bkz. Ş. Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1089.

22 A.A., II, 3.

23 A.A., II, 3; krş. Tûsî, a.g.e., s. 206; *Ethics*, s. 154; Devvânî, a.g.e, s. 192.

kimseye muhtaçtırlar. O da kadındır. Kınalızâde'ye göre İlâhi hikmetin bir gereği olarak kadında rutûbetin fazla olması sebebiyle mizacında zayıflık ve güçsüzlük vardır. Bu sebeple bazı işleri yapabilmek için yeterince hareket etmekten acizdir. Dolayısıyla sadece evinde oturup, eşine vekil olarak ev eşyasını, erzakı(kût) ve ev için gerekli diğer şeyleri korumak onun uhdesine verilmiştir.[24]

Nikahtan sonra çocukların doğmasıyla nesil devam eder. Ancak çocuk, terbiye ve yetişmesinde ebeveyne muhtaçtır. Ayrıca çocukların gereksinim duyduğu önemli şeyler de ailenin ihtiyaçlarına eklenir. Anne ve babanın yetişemediği yerlerde Kınalızâde hizmetçiye ihtiyaç duyulacağını belirtir.[25] Böylece hizmetçi de ailenin üyelerine katılır. Kınalızâde'nin bu düşüncesinin kaynağı her ne kadar Tûsî ise de, kökü Aristoteles'in köleliği tabii bir olay olarak görerek köleleri anne-baba gibi ailenin bir parçası sayan anlayışına dayanır.[26]

Kınalızâde üstadları gibi, ailede babaya ihtiyacı diğer bireylerin yönetilmesine ve ailede düzenin sağlanmasına olan gereksinime bağlar. Bu gereksinimi ileride ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

---

24 A.A., II, 3.

25 A.A., II, 3; krş. Tûsî, a.g.e., s. 206; *Ethics*, s. 154; Devvânî, a.g.e, s. 192.

26 A. Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 176; Bertrant Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, I, 305.

III. AİLEYİ MEYDANA GETİREN ÜYELER

Kınalızâde aileyi meydana getiren esaslar olarak Tûsî ve Devvânî gibi anne, baba, çocuklar, hizmetçiler ve rızık(kût) verir. Bunlara "Erkân-ı menzil" adının verildiğini ve düzenli ve intizamlı bir yaşayışın bunlarla olacağını belirtir.[27] Bir başka yerde de ev halkını eş, çocuk, hizmetçi ve yakınlardan ibarettir görür.[28] Her iki durumda da anne, baba, çocuk ve hizmetçiler ailenin bireyleri olarak kabul edilmiştir. Bunların her birinin aile içinde sorumlulukları vardır ve bu sorumluluklar onları aile için zorunlu varlık durumuna getirir.

Kınalızâde'nin kaynaklarında alan bu bilginin yaşadığı dönemin Osmanlı toplumunun anlayışını yansıttığı da bir gerçektir. Çünkü özellikle zengin ve ileri gelenlerin kalabalık bir aile yapısına sahip oldukları, Kınalızâde'nin saydığı aile üyelerini bünyesinde barındırdıkları gözlenmektedir.[29]

A. Baba

Kınalızâde'ye göre babanın esas görevi aileyi idare etmektir. O üstadları gibi, ailede babaya ihtiyacı diğer bireylerin yönetilme ve idare edilme ihtiyacına bağlar. Çünkü her çokluğun bir yönden birliği (vahdet) vardır. Ailedeki çokluğun birlik haline gelmesi düzeni(nizâm) sağlamakla olur. Düzenin sağlanması idare etmekle, idare de bir idareciyle olur. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre evi idare etmeye ve idareciliğe en layık ve en uygun kişi babadır. Ailedeki diğer bireylerin reisliği, onların işlerini yönetmek ve uhdesi altına almak babanın görevidir.[30]

Biz burada babanın bu görevine yer vereceğiz. Ancak İslâm'da ailenin oturacağı evin ve ailenin geçiminin temini gibi konular şeriat tarafından babanın uhdesine

---

27 A.A., II, 3; krş. Tûsî, a.g.e., s. 206; *Ethics*, s. 154; Devvânî, a.g.e, s. 192.

28 A.A., II, 2.

29 Robert Mantran, *XVI: ve XVII: Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, s. 154-155.

verilmiştir. Dolayısıyla müslüman düşünürlerin babanın aileyi idare etmesiyle ilgili bu mevzuya; ailenin yaşayacağı evin durumu ve düzeni, ailenin geçimi ve bu amaçla aile reisi olan babanın helal yoldan kazanç ve gelir temin edebileceği yerler ve meslekleri gibi kısımları almaları ve işlemeleri bizce gerekli ve son derece doğaldır. Nitekim Kınalızâde ile selefleri Tûsî ve Devvânî'nin -her ne kadar açıklamasalar da- bu konuları babanın idare görevinden hemen sonraya yerleştirmelerini bu gerekçeye bağlıyoruz. Ayrıca Kınalızâde'nin de "Ebrus" olarak kaynak gösterdiği Bryson'un "tedbîrü'l-menzil" adıyla anılan "iktisad" kitabından Tûsî'nin bu bölümü yazarken yaptığı derlemelerde burada yer alan konuların belirlenmesinde son derece etkili olmuş görünmektedir. Aristoteles'in de kaynaklarda aynı isimde bir kitabı olduğundan söz edilmektedir.[31] Bunun dışında Aristoteles, aile yönetimi hakkındaki görüşlerini açıkladığı *Politika* kitabında aile yönetimi için para kazanma ve mülk sahibi olmanın gerekli olup olmadığını tartışır. Onun bu konudaki düşüncelerinin de dolaylı olarak müslüman düşünürlere tesir ettiğini ve Aristoteles tarafından aile yönetiminin bir parçası sayılıp sayılamayacağı tartışılan rızk olacak şeylerin(kût) aile yönetimine dahil edilmesinde tesiri olduğunu söyleyebiliriz.[32] Dolayısıyla biz, babanın evi idaresi konusunda "rızık temini"ne yer verilmesinin sebebinin sadece "tedbîr" kelimesinin Arapça'da iktisat manasına da gelmesinden[33] ve işin içine ekonominin girmesinden kaynaklandığını düşünmüyoruz.[34] Kınalızâde'nin açıklamaları sırasında kullandığı uslub ve verdiği bilgilerden de -bu görevleri yapacak ailede başka kimse olmadığı ve bu görevin evin idaresi işine dahil olduğu için- bu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda onun bu konularda kadının yetersizliğine işaret ederek ev ve eşyalarının, yiyecek ve giyecek gibi evin rızkının temininden babayı sorumlu tutması, kadına sadece vekalet görevi yüklemesi[35] bizim görüşümüzü desteklemektedir. Bu sebeple Kınalızâde'ye göre ailenin yaşayacağı ev, ailenin geçimi, mal ve para kazanma ile ilgili konuları babanın sorumlukları olarak vereceğiz.

---

[30] A.A., II, 3; krş. Tûsî, a.g.e., s. 206-207; *Ethics*, s. 154; Devvânî, a.g.e, s. 192-193.
[31] Heffening, "Tedbîr", İA, XII-I, 108.
[32] Aristoteles, *Politika*, ç. M. Tunçay, s. 12,17-23, I-4, 8-10.
[33] Mustafa N. Çankı, *Felsefe Lûgatı*, I, 657.
[34] Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, s. 99.
[35] A.A., II, 3.

1. Babanın Evin Durumunu Düzenlemesi

Kınalızâde "*İntizâm-ı hâl-i menzil*" adının verildiğini belirttiği bu kısımda babanın aile içindeki idareciliğini çobanlık ve doktorluk olmak üzere iki şeye benzetir.

İlk olarak; Kınalızâde aile reisini çobana benzetir. Çobanın sürüsünü sulaması, otlatması ve dış tehlikelere karşı koruması gibi aile reisinin de idaresi altında bulunan ev halkını düşman saldırılarından koruması, övülmeyen davranışlardan ve yerlerden terbiye ve yönetimle sakındırıp her birini mümkün olan kemal derecesine ulaştırması gerekir. Biz bu benzetmeye Tûsî'de ve Kınalızâde'den sonra aynı çizgide ahlâk kitabı yazmış olan Gülşenî'de de rastladık.[36]

İkinci olarak; Kınalızâde aile reisini doktora benzetir. Doktor bünyenin (mizac) sağlığını korumak ve hastalığı gidermek için tedaviye yöneldiğinde dikkatini birleşik uzuvlardan meydana gelen itidale-dengeye verir. Çünkü bedenin sağlığına ve davranışların sağlıklı bir şekilde ortaya konmasına sebep bu toplu itidaldir. Bedende bu itidal varsa doktor onu korumaya yoksa tekrar elde etmeye gayret eder. Eğer herhangi bir organ hastalanırsa, tedavisinde yalnız o organın durumuna bakmak yerine vücudun organlarının tamamına dikkat eder. Hasta bir organın etrafında, lider konumunda başka bir organ varsa onun tedavisine özen gösterir. Önce birinci sonra ikinci derecedekini önemseyerek hasta organın tedavisine yönelir. Organların tamamı veya lider durumundaki organın korunması hasta organın kesilerek yok edilmesini gerektirirse doktor bunu yapmaktan kaçınmaz. Çünkü hastalık diğer organlara yayılıp bedenin yapısını, sağlık ve itidalini yok edebilir.[37]

Kınalızâde aile reisinin de bu şekilde bir doktor gibi davranması gerektiğini belirtir. Eğer aile bireylerinden birinin durumu kötüleşir ve eve ondan kötülük yayılma ihtimali ortaya çıkarsa hiç durmadan o kişiyi uzaklaştırarak evi kötülüklerden koruması gerekir. Organları lider, şerefli ve alçak olarak sıralayan Kınalızâde her organın kendine has işi olduğunu, fakat bütün organların fiilinden meydana gelenin en çok istenilen şey ve en yüksek derece olduğunu ifade eder. Aynı şekilde aile bireylerini de vücudun organları gibi derecelendirir. Aile üyelerinin de organlar gibi bir yaratılışı, bir özelliği ve

---

36 A.A., II, 4; krş. Tûsî, a.g.e., s. 207; *Ethics*, s. 154; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 83.

37 A.A., II, 4-5.

yaratılışına uygun özel bir fiili vardır. Kanaatimize göre Kınalızâde burada aile içindeki bireylerin farklı yaratılışlarına ve farklı psikolojik yapılarına dikkat çekmek istemektedir. Dolayısıyla her birey kendi karakterine ve yaratılışına uygun olarak hareket edecektir. Bunun sonucunda aile içinde farklı yaratılış ve karakterdeki insanların bir arada aile ortamında yaşamasından kaynaklanan sorunlar ortaya çıkabilecektir. Fakat o hepsinin fiillerinden bir araya gelmiş, hepsinin hareket ve konumlarından düzenlenmiş durumun en önemli iş ve tam olarak istenilen şey olduğunu belirterek bu bireyler arasında uyum ve düzenin sağlanması halinde meydana gelecek beraberliğin arzulanılan aile ilişkisi olduğuna işaret eder. Kınalızâde buna "evin durumunun düzeni" denildiğini belirtir.[38]

Kınalızâde anlatılanların aile ahlâkının genel(umumî) ve tümel(küllî) yönü olduğunu ifade eder. Aile ahlakının ve yönetiminin tikel(cüz'i) ve özel(husûs) yanları da vardır. Kınalızâde bunları gelecek bölümlerde anlatır.[39]

Kınalızâde babanın yönetimde acılık-tatlılık, vaad-vaid, sertlik veya yumuşaklık, teklif ve yüze gülmeyi uygun yerlerde kullanan bir siyaset gütmesini önerir. Böylece aile bireylerinin her biri reziletlerden kaçınarak fazileti kazanırlar.[40]

2. Ailenin Oturacağı Ev

Kınalızâde babanın idare etme görevine ailenin oturacağı evi bulma, düzenlenme ve buranın idaresi görevini de verir.

Kınalızâde "ilm-i tedbîr-i menzil" adlandırmasındaki "menzil" kelimesinden kastedilen evin taş ve ağaçtan yapılmış binalar olmadığını, aile bireylerini veya daha çoğunu toplayan mahal veya sığınak olduğunu belirtmişti.[41] O, evi iki kısma ayırır:

a) Şehir ve köy halkının oturduğu taş, kireç ve ağaçtan yapılmış, taşınmaz yerlerdir.[42] "Meder" toprak parçasına denildiği ve bu kelimeyle bina kastedildiği için Kınalızâde burada yaşayan insanlara "ehl-i meder"denildiğini belirtir.[43]

---

38 A.A., II, 5.
39 A.A., II, 4-5; krş. Tûsî, a.g.e., s. 208-209; *Ethics*, s. 155; Devvânî, a.g.e, s. 193.
40 A.A., II, 3.
41 A.A:, II, 3.
42 A.A., II, 5.

b) Çöl ve kırda oturanların yün, yapağı ve benzeri şeylerden yaptığı taşınabilir evler(çadır)dir.[44] Kınalızâde onlara ehl-i veber denildiğini belirterek Arablar, Türkler, Tatarlar gibi sahrada oturanları örnek verir.[45]

Kınalızâde fiziki manada evin herkese gerekli olduğu düşüncesindedir.[46] Ancak bu ev çeşitlerinden üstün ve değerli olanı birinci kısımdır. Çünkü sağlamlığı ve dayanıklılığı daha fazladır ve daha devamlı, kalıcıdır. Bu cins binaların da daha üstünü vardır.[47]

Kınalızâde bu daha üstün ve değerli özelliklerini şöyle ifade eder: Binasının zamansız yıkılmayacak şekilde sağlam olması gerekir. Evin tavanı yükseğe meyilli, kapıları geniş ve açık olup her mevsime uygun yeri bulunmalıdır. Her şehirde faydalı hava ne taraftan gelirse evin o tarafı kapalı olmamalıdır. Ayrıca erkeklerin yeri dışında kadınlar için de yerler olmalıdır. Buralar birbirine kadınların şekilleri görülmeyecek ve sesleri işitilmeyecek uzaklıkta bulunmalıdır. Ancak yüksek binadan, tavan süsünden ve duvardaki mübalağalı resimden kaçınılmak gerekir. Evlerde nakış ve renk israfı kınanmış, mühim malı telef etmek olarak düşünülüp hoş görülmemiştir.[48]

Kınalızâde ayrıca bina ve tamir işinde itidalden ayrılmanın iyi karşılanmadığını belirtir. Özellikle bozup düzmeye, bir şekilden usanarak yeni bir biçim vermeye alışmak ona göre çirkin bir hastalık ve kötü bir huydur. Bazı düşük kimselerin bunu zarafet ve incelik sandıklarını oysa kötü bir israf, çirkin ve lüzumsuz bir iş işlemiş olduklarını belirtir. Peygamberimizin bir hadisine dayanarak kulun yaptığı her sadaka ve hayrına bir ecir ve mükafatın olduğunu, fakat binaya harcanana hiç bir zaman karşılığın olmadığına dikkat çekerek ev konusunda aşırılığa mani olmaya çalışır.[49]

Kınalızâde'nin ev edinmedeki önemli gördüğü noktalardan birisi de komşudur. O bir evde önceliğin iyi ve cömert, kendileri ve huyları güzel komşuların bulunması olduğunu belirterek buna gayret edilmesini, bozguncu, zalim ve cahil komşulardan

43 A.A., II, 3.
44 A.A., II, 5.
45 A.A., II, 3.
46 A.A., II, 3.
47 A.A., II, 5.
48 A.A., II, 5-6.
49 A.A., II, 6.

sakınılmasını önerir. Ayrıca komşuların değeri hakkında iki ayrı zaman ve mekândan hem Eflâtûn'dan hem de İstanbul'daki Emir Buhârî'den hikayeler anlatır. Kınalızâde'nin son örneği hariç ev konusundaki açıklamaları Tûsî'nin görüşlerine son derece benzemektedir. Özellikle en faziletli ev tarifinin Tûsî'den Kınalızâde'ye kadar hemen hemen hiç değişmemesi bizim açımızdan oldukça ilginçtir.[50] Kınalızâde dönemindeki evleri yansıtmak yerine Tûsî'nin tavsiyelerine yer vermiş görünmektedir. Çünkü harem ve selamlık gibi genel uygulamalar haricinde Osmanlı'daki evlerin, Kınalızâde'nin tavsiyelerinin aksine genellikle taş yerine daha dayanıksız olan ahşap malzemeden yapıldığını, evlerin dışlarının son derece harap görünmesine rağmen içlerinin son derece süslü, özellikle zenginlere ve ileri gelenlere ait konakların oldukça gösterişli olduğunu biliyoruz.[51]

3. Babanın Mal ve Para Kazanıp Ailesinin Rızkını Temin Etmesi

Kınalızâde insanın hayatını sürdürebilmesi için yiyecek (kût) biriktirmek zorunda olduğunu belirtir. Ancak bazı yiyecekler uzun zaman kalmaya dayanıklı değildir. Bu sebeple bazı cinsler bozulunca diğerlerinin uzun süre dayanabileceği şekilde her cinsten yiyecek depo edilmesi gerekir. Fakat bu hayatın bütününde geçerli değildir.

Kınalızâde'ye göre bütün muamelelerde, alış verişte değişmeyen, her şeyin miktarının ve değerinin onunla tesbit edildiği bir cevher gerekir. Bu Aristo'nun deyimiyle "küçük hakim (namûs-ı asgar)" denilen para(dinar)dır.[52]. Kınalızâde adaleti onun koruduğunu belirtir. Ona göre herkesin istediği vakit elde edemediği değerli bir varlık olmalı ve bu değerli varlığın azı, diğerlerinin çoğuna denk olmalıdır. Kınalızâde evinden ayrılan kimsenin bir şey taşıma, götürme ve değiştirme zahmetine katlanmadan parayla ihtiyaçlarını karşılayabileceğine dikkat çekerek paranın günlük hayattaki faydalarına işaret eder. Aynı zamanda birleşimi sebebiyle diğer mallar gibi çabucak bozulmadan uzun süre dayanabilme ve kolay biriktirilip saklanabilme gibi yararları da

---

50 A.A., II, 6; krş. Tûsî, a.g.e., s. 209-210; *Ethics*, s. 156-157; Devvânî, a.g.e, s. 193-194.

51 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 157-158, 161-170; S. Faroqhı, *Osmanlı Kültürü*, 143-144,167-171, 178-179, 301; R.Mantran, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, s. 31-33,162-168.

52 A.A., II, 7; krş. Tûsî, a.g.e., s. 210; *Ethics*, s. 157; Devvânî, a.g.e, s. 194.

vardır. Kınalızâde bu para cevherinin yumuşak ve güzel olması gerektiğini böylece insanın onu bedenine yakın bir yerde saklamaktan nefret etmeyeceğini ifade eder.[53]

Kınalızâde daha sonra malın durumunun üç yönden incelendiğini belirtir.[54]

a) Kazanılması itibariyle,

b) Korunması itibariyle

c) Harcanması itibariyle

a) Malın Kazanılması Hakkındaki Görüşler

Kınalızâde malın dahil edilmesi yani kazanılması hakkındaki değişik görüşlere yer verir. Bir gruba göre malın elde edilmesi iki kısımdır.[55]

1) Ticaret ve sanat gibi kendi ihtiyarıyla kazandığı mal.

2) Veraset gibi ihtiyarı olmadan kazandığı mal.

Kınalızâde, Tûsî'de bulunmayan fakat Devvânî'de geçen sıralamayı dikkate alarak bir başka gruba göre mal kazanmanın üç kısım olduğunu belirtir. Bunlar;[56]

1) Ticaret

2) Sanat

3) Ziraat

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'den farklı olarak İmam Maverdî'de yer alan mal kazanma ile ilgili bir başka sıralamayı en genel görüş olarak verir. Buna göre malın kazanılma yolları dörttür:[57]

1) Ticaret

2) Sanat

3) Ziraat

4) İmaret (Ücretler ve ulufe imaret kısmından sayılmıştır.)

Kınalızâde, mal kazanma yollarından hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. İmam Şâfiî'den ticaretin hayırlı olduğu rivayet edilirken, İmam

---

53 A.A., II, 7.

54 A.A., II, 7; krş. Tûsî, a.g.e., s. 211; *Ethics*, s. 157-158; Devvânî, a.g.e, s. 195.

55 A.A., II, 7; krş. Tûsî, a.g.e., s. 211; *Ethics*, s. 158; Devvânî, a.g.e, s. 195.

56 A.A., II, 7; krş. Devvânî, a.g.e., s. 195.

57 A.A., II, 7; krş. Mâverdî, *Edebu'd-dünya*, s. 307.

Mâverdî'den[58] yine Şâfiî'ye göre ziraatın hayırlı olduğunu nakledilir. Kınalızâde sonraki alimlerin İmam Şâfiî zamanında fesad az, ulema çok olduğu için ticaretin daha faziletli olduğunu düşündüklerini, fakat şimdiki zamanda bozuk akdin çok olması sebebiyle mala şüphe geldiği için ziraatı daha faziletli bulduklarını belirtir. Ayrıca filozoflardan ticaretin sermayeye dayandığı ve sermayenin de çeşitli sebeplerle kaybedilebileceğine veya tüccarın seyahatleri sırasında maruz kalacağı felaketlere dikkat çeken sözlerini, diğerleri gibi Devvânî'den nakleder.[59] Bu tartışma aslında ticaretin mi, ziraatın mi daha hayırlı olduğu konusunda düğümlenmektedir. Öyle görünüyor ki düşünürümüz tavrını ziraatten yana koymuştur. Kınalızâde'nin daha önce para kazanmak için uzun yolculuklara çıkan tüccarları eleştirdiğini[60], yine özellikle hükümdarlar için ticareti hoş karşılamadığını ve bunu hükümdarlara yakışmayan aşağılık bir iş olarak kabul ettiğini hatırlatırız.[61] Kınalızâde'nin bu yaklaşımında ticaretten elde edilen kazancın itidalin dışında aşırı olmasının da etkili olduğu düşünülmektedir.[62] Osmanlı toplumunda ticarete bakış o kadar menfi bir hal almıştır ki, Osmanlının daha sonraki dönemlerinde ticaret ve sanatla meşgul olanların hor görülüp küçümsendiğini ve ticarete atılan gençlerin makam ve mevki sahiplerinin kızlarıyla evlenemedikleri öğreniyoruz.[63] Aslında onun bu tutumu ve özellikle İmam Şâfiî'nin düşüncelerine yapılan yorumlar ticaret yaparak geçimini sağlayan İlk Müslümanlardan Osmanlıdaki tarım toplumuna nasıl gelindiğinin bir göstergesidir. Ayrıca bir ahlâk düşünürü ve bir kadı, özellikle Anadolu Kazaskeri makamına ulaşmış bir devlet adamı olarak bozuk akidlerin düzeltilmesi, bunları yapanların ıslah edilmesi gibi tedbirler almak yerine bunların çok olması gibi sebeplerle ziraatı savunanların yanında yer alması da olayın bir başka boyutudur.

Kınalızâde malı kazanırken üç şartın gerekli görüldüğünü belirtir:[64]

1) Zulüm ve haksızlıktan kaçınmaktır. Buna örnek; oyunla başkasından mal almak gibi,

58 Biz Mâverdî'nin *Edebu'd-dünya* adlı eserinde İmam Şâfiî'nin bu sözlerine rastlayamadık.

59 A.A., II, 7-8; krş. Devvânî, a.g.e, s. 195.

60 A.A., I, 153; Ahlâkî hastalıkların tedavisi bölümünde tembellik hastalığına bakınız.

61 A.A., I, 129, III, 8.

62 S. Ülgener, *Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 72, 74, 76-78; bu görüşleri krş. Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, 99-100.

63 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 85.

64 A.A., II, 8; krş. Tûsî, a.g.e., s. 211; *Ethics*, s. 158; Devvânî, a.g.e, s. 195-196.

2) Ar, ayıp ve uygun olmayan yollardan kaçınmak, maskaralıkla ve oyunculukla mal kazanmak gibi,

3) Alçaklık ve zilletten sakınmak; bahane ile ayartılmakla kazanmak gibi. Kınalızâde bazılarının dericilik(debbağ) ve kan almayı(hacamatlık) da alçak kazanç saydıklarını söyler.

Ticaret ve ziraatla ilgili meslekler hakkındaki düşüncelerini öğrendiğimiz Kınalızâde, daha sonra sanat hakkındaki görüşlerini aktarır. Tûsî ve Devvânî gibi ona göre de sanat üç kısımdır. Kınalızâde bu maddeleri ve örneklerini Tûsî'den aynen nakletmiştir.[65]

1) Şerefli(şerîf), bu sanat bedenin amellerinden değil, nefs-i natıkanın amellerinden olur, kerimlerin ve erbabın himmetidir. Sanatın büyüklerini de Kınalızâde üçe ayırır.

(1a) Sırf akıl cevheri ve temiz nefisle alakalı olan doğru yönetim (tedbîrât-ı savâb) ve yakîne dayanan görüşler gibileri. Kınalızâde buna vezirlerin sanatı denildiğini bildirir.

(1b) Fazilet, edeb, belagat, tıb, yıldızlar, hesap gibi ilimlerle alakalı olanlardır. Bu ediblerin, faziletli kimselerin, yazarların ve filozofların sanatıdır.

(1c) Kuvvet ve cesaret, güzellik (hasen) ve at yetiştiriciliğiyle ilgili olanlar. Bu sanatla düşmanlar yok edilir, memleket korunur, şehirler alınır. Bu sıfata sipahilik denilir.

2) Orta sanatlar, Kınalızâde bunu da iki kısma ayırır:[66]

(2a) Ziraat gibi zorunlu olan,

(2b) Kuyumculuk gibi zorunlu olmayandır.

3) Alçak(Hasîs) sanatlar. Kınalızâde bunları da üçe ayırır:[67]

---

65 A.A., II, 8; krş. Tûsî, a.g.e., s. 211-212; *Ethics*, s. 158-159; Devvânî, a.g.e, s. 196.
66 A.A., II, 9.
67 A.A., II, 8-9.

(3a) Çoğu insanın yararına zıt olanlar. Ucuz alıp pahalıya satmak, alaycılık gammazlık, kavvadlık gibi mesleklerdir ve eşkıya ile bozguncuların sanatıdır.

(3b) İnsanların çoğunun yararına zıt olmamakla beraber nefs cevherinin fazilet ve mürüvvetine karşı olandır. Maskaralık ve çalgıcılık gibi mesleklerdir.

(3c) a ve b'deki iki kötülüğü içine almamakla beraber tabiatı nefret gerektirir. Çöpçülük, kan almak(hacamatlık), deri tabaklama(debbâğlık) gibi mesleklerdir. Kınalızâde bunların alçak ve rezil kimselerin sanatı olduğunu, ancak insan tabiatıyla ilgili hükümlerin akıl katında değerinin olmadığını için akla göre bu mesleklerin çirkin sayılmadığını aksine alemin düzeninin devamı için bu mesleklerin de yapılması gerektiğini belirtir.

Kınalızâde burada aklın hükümleri ile insanın tabiatının hükümleri arasındaki değerlendirmede fark olduğuna dikkat çeker. Ayrıca alemdeki düzenin devam edebilmesi için kötü ve çirkin de olsa her mesleğin yapılması zorunludur ve o mesleği yapacak birisinin olması gerekir.

Kınalızâde insanın meşgul olduğu sanatın kalitesi hakkında, Tûsî'den bir sanata girince o sanatta kimsenin kendisinden üstün olmayacağı şekilde yetenekli ve hünerli olması, sadece mal kazanmak ve kendisi ile ailesinin geçimini temin etmekle yetinmemesi konusundaki tavsiyelerini nakleder. O buna insanın girdiği her sanatı iyi ve sağlam öğrenip sanatını satın alan kimselerin tam olarak hoşnut olacağı dereceye ulaşması, hile ve aldatmadan kaçınması şeklindeki önerilerini ekler. Çünkü Kınalızâde'ye göre müşterinin hayır duasının ahirette kurtuluşa ve rızkın bereketine sebep olurken bedduası ahirette ceza ve bereketin mahvolmasının nedenidir. Ancak Kınalızâde kuyumculuk ve nakkaşlık gibi dünya ziyneti ile ilgili sanatlarda usta olmak için uzun zaman geçmesi gerektiğine işaret ederek bu meslekleri vakit kaybına sebep olarak görür. Bunu telafi etmek için usta olduktan sonra kalan ömrü ibadetle geçirmenin veya kazanılanı sadaka etmenin daha faziletli olacağını düşünmektedir.[68]

Kınalızâde'nin yukarıdaki açıklamalardan sanata karşı olduğu anlaşılmamalıdır. Aksine o dünyada rızk bolluğunun rağbet edilen ve makbul bir şey olduğunu bunu elde

---

[68] A.A., II, 9; krş. Tûsî, a.g.e., s. 212; *Ethics*, s. 158-159.

etmenin en güzel yolunun da sanat olduğunu düşünmektedir. Çünkü sanat aynı zamanda helal kazanca, iffetli yüz ve bedene sebep ve alet olur. Özellikle insanın eliyle kazandığı(el sanatı) sayesinde hırsızların, soyguncuların, zalimlerin ve ona yardım edenlerin huyu olan gasp ve büyüklenmekten sıyrılır, dilencilikte olan ar ve rezaletten kurtulur. Mal kazanmakta ifrat ve tefritten uzaklaşmak, orta olan adalete daha yakın olmak manasına gelir. Çünkü gasp, zulüm ve insanı azarlamakla elde edilen mal Kınalızâde'ye göre görünüşte çok olsa bile gerçekte bereketsiz ve az; helal yolla, zulüm ve dilencilik yapmadan kazanılan mal görünüşte az olsa da mânâda bereketli ve kıymetlidir.[69] Sabri Ülgener sanatın ve el işçiliğinin ziraatle beraber böylesine revaçta olmasını ticaret gibi vurgunu ve batıp kaybetme tehlikesi olmamasına, kararlı ve sabır isteyen bir kazanç yolu olmasına bağlar.[70]

Kınalızâde malın incelendiği üç şekilden birincisi olan malın kazanılmasının nasıl olacağını açıkladıktan sonra malın korunması ve artırılıp devamı ile ilgili bölüme yer verir. O malın harcama ve verme zorunluluğundan dolayı artması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü mal kazanılarak artmazsa zaruri olarak tükenir. Bu düzenin bozulması, ailenin dağılması ve malın fesada uğramasını gerektirir. Kınalızâde böylelikle malın artmamasından doğan ekonomik sıkıntıları ailedeki düzenin bozulup ailenin dağılmasına sebep olarak görür. Tûsî gibi -bu kısım Devvânî'de yer almaz.- ona göre de malın korunması ve artırılmasında üç şarta uymak gerekir:[71]

1) Malın korunmasını ev halkının durumunu bozacak, aşırı cimrilikten onları sıkıntıya sokacak şekle getirmemelidir.

2) Din ve diyaneti bozacak şekilde şer'an gerekli olan zekat ve sadakayı terk ve ihmal etmemelidir.

3) İnsanlar arasında cimrilik ve miskinlikle şöhret bulmamalıdır.

---

69 A.A., II, 9-10; krş. Devvânî, a.g.e, s. 167.

70 S. Ülgener, *Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 80.

71 A.A., II, 10; krş. Tûsî, a.g.e., s. 213; *Ethics*, s. 159.

Kınalızâde'ye göre sadece farz olan zekatı vermekle insan cimrilikten kurtulmaz. Ayrıca mürüvvet mertebesini yerine getirmesi lazımdır. Yukarıdaki üç şarta uyanların malın korunması konusunda üç şarta daha uymaları gerekmektedir. Bunlar;[72]

1) Harcama kazançtan çok veya kazanca eşit olmamalıdır. Aksine her zaman aynı şekilde ve kolay kazanılamayacağını düşünerek harcamadan daha çok kazanmalı, bir kısmını saklamalıdır. Kınalızâde her ne kadar sadece zekatını vermekle insanın cömert olamayacağını belirtse de farz olan zekatını ve sadakasını eda ettikten sonra bütün mallarını sadaka ve hayır etmesinin vacib olmadığı, zekatı verilen malın kötülenmiş türdeki biriktirme olmadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla bazı tasavvuf erbabının malın tamamının verilmesi şeklindeki düşüncelerini onlara mahsus bir hal olarak değerlendirerek en sağlam görüşün kendisinin olduğunu açıklar.

Kınalızâde mal biriktirmeyi "*birazcık ye, birazcık dahi sakla birazcık dahi vir Tanri yolına*" sözleriyle formüle eder. Filozofların malın bir kısmının para, bir kısmının yiyecek giyecek türü şeyler, bir kısmının canlı hayvan ve bir kısmının da mal ve akar olarak saklanması konusundaki tavsiyelerini nakleder. Böylece birine bir şey olursa diğerleri kalmış olur. Ancak Kınalızâde bunların yerine her zaman kıymetli olan ve hiçbir zaman zarara uğrama ihtimali olmayan saf altın biriktirmeyi önerir. Bunun yanında pahalılaşınca satma amacı gütmeden sadece kıtlık zamanında çoluk çocuğunun rızkını temin maksadıyla bir miktar buğday ve arpa saklamayı öğütler.

2) Korumaya ve biriktirmeye tam olarak kudretinin yetmediği malı alıp, biriktirmemelidir. Kınalızâde buna şehirde oturup da gücü yetmediği halde köyde, kırda mal ve akarı olanları örnek verir. Bundan elde edeceği gelirin, masrafını karşılamayacağını dolayısıyla perişanlığa ve iflasa sebep olacağını belirtir.[73]

3) Daima revaçta olan, kazancı kolay olan şeylere rağbet etmeli, faydası az, sık kullanılmayan ve her yerde müşterisi olmayan malı, karı çok olsa da talip olmamalı ve biriktirmemelidir. Kınalızâde'ye göre satılmak istendiğinde kolay müşteri bulunamayacağı için hükümdarlara ve sultanlara kıymetli mücevher biriktirmek

---

72 A.A., II, 10-12; krş. Tûsî, a.g.e., s. 212; *Ethics*, s. 159. (Devvânî bu kısma yer vermemiştir.)

73 A.A., II, 12; Kınalızâde'nin bu görüşlerinin kaynağı için bkz. S. Ülgener. *Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, s. 76-77.

yasaklanmıştır. Ancak bu yasağın nerede ve ne zaman uygulandığına dair Kınalızâde bir bilgi vermemiştir.

Malın kazanılması ve korunması ile ilgili bilgiden sonra mal konusundaki üçüncü şart olan malın harcanması hakkında Kınalızâde'nin görüşleri şunlardır:

Kınalızâde'ye göre malın elden çıkarılması ve hayır olarak verilmesinde dört şeyden kaçınmak lazımdır:[74]

1) Ailesinin geçimini ve harcamalarını itidal sınırından az tutup karısı ve çocuklarına güçlük çektirmektir. Ayrıca mürüvvete layık olan şekilde vermekten kaçınmakta cimrilikten sayılır.

2) Çeşitli şekillerdeki israf ve dağıtma-saçma(tebzîr)dir. En çirkini haram olan arzulara ve çirkin lezzetler harcanandır. Bundan daha aşağısı mubah olan yerlerde israftır. Helal olan yemeği fazla veya çok çeşitli yapıp sonra bunları dökmek gibi. Ancak aç mideyi doyurmak için çok pişirilmesi bir ihtiyacı karşılamaya yönelik olduğundan dolayı israf sayılmaz. Fakat giyecek, binek ve ev eşyasında israf mümkündür. Süslü eşya ve erkeklerin ipek ve altın kullanmaları dinen haram ve aklen israftır. Arzu edilen bir şeyin yenilmesi de israftan sayılmıştır. Kınalızâde bu konuda çeşitli ayetleri delil olarak kullanır.

3) Mal harcamayı ve vermeyi riya, şöhret ve iftihar için yapmamalıdır. Hem malı gider, hem de sevapdan mahrum kalır.

4) Malı harcadığı yerler ister ailesi, çocukları, hizmetçileri ve diğer yakınları gibi bakmakla yükümlü olsun, isterse arkadaşları ve fakirler gibi bakma mecburiyeti olmasın, hiçbir durumda minnet ve serzenişte bulunmamak, hatta işaret ve ima dahi yapmamak lazımdır.

Kınalızâde'ye göre malın harcanması üç kısımdır:[75]

---

[74] A.A., II, 12-14; maddelerin bazıları Tûsî'de farklıdır. krş. Tûsî, a.g.e., s. 213-214; *Ethics*, s. 159-160; Devvânî'de bu maddelerin hiç birisi yoktur.

[75] A.A., II, 14-15; krş. Tûsî, a.g.e., s. 214; *Ethics*, s. 160; Devvânî, a.g.e., s. 197-198.

1) Peygamberimizin "en büyük ecir eşi ve ailesine harcama yapılmasıdır"[76] şeklinde rivayet edilen hadisinde bildirdiği şekilde ister ailesinin geçimini temin etmek gibi farz, isterse fakire sadaka vermek gibi müstehab olsun Allah rızasını istemek, şeriatın icrasının ve dinde var olanın tahakkuk etmesidir.

2) Cömertlik, mürüvvet, isâr, bezl gibi cömertliğin bilinen türlerinde hediye ve armağan vermek, arkadaşlara hayır etmek, şairlere ve övücü kimselere iyilik yapmak gibi.

3) Kendisi için zorunlu ve yaşaması için gerekli işlere harcamaktır. Kınalızâde harcamanın ailesi ve çocukları için dahi sadaka niyeti taşımayınca sevabı olamayacağını ve bu kısma dahil olacağını belirtir. Bu kısımda ikiye ayrılır.

(3a) Uygun ve önemli olanları elde etmek için harcamaktır. Evin dışında olanların yiyecek ve giyecek vesilesiyle harcadıklarıdır.

(3b) Bu ya bir elemi defetmek veya zararlara karşı koymak için harcamaktır. Zalim ve alçak kimselere canı, ırzı ve malını korumak için lazım olunca verilen gibi.

Kınalızâde, Tûsî'de gördüğü şekilde bu maddeler arasında bir karşılaştırma yapar.[77] Ancak sadaka konusunda kendi görüşlerine de yer verir. Buna göre Allah'ın rızası için vermek olan birinci kısımda iyi niyet ve ihlas şartına uymak, riya ve şöhretten kaçınmak, eza ve minneti terk etmek son derece lüzumludur. Kınalızâde sadaka verilecek kişilerin iyi seçilmesi, fazlasıyla hak edenlerin tercih edilmesi ve öncelik verilmesinin gerektiğini belirtir. Çünkü sadaka ne kadar hak edene verilirse o kadar sevabı fazla olur. Dilenmekten kaçınıp fakirliğini gizleyerek buna katlanan yetimler ve temiz kadınlara da sadaka verilmelidir. Ancak sadakayı gizli vermeye gayret etmelidir. Böylece hem fakir sadakayı aldığının ortaya çıkmasıyla ezilmemiş, hem de verenin nefsine riya, kendini beğenme ve şöhret gelmemiş olur. O "*bizim ulemâmız dirler ki*" sözleriyle alimlerin zekat gibi farz olan sadakanın açıktan verilenin, nafile sadakanın ise gizli olanının daha faziletli olduğunu belirterek bu konudaki görüşlerine ayet, hadis ve sahabeden örnekler verir.

---

76 Hadis biraz değişik bir şekilde bkz. Müslim, *Sahih*, Zekat, 38, Tirmizi, *Sünen*, Bir', 42.

Kınalızâde malın harcanması konusundaki ikinci maddede beş şarta uyulduğunu belirtir:[78]

2) 1.şartı: Acele etmektir. Çünkü dilenci beklemenin üzüntüsü çekmeye veren yalan özür beyan etmeye alışır. Bu mertebeden sonra sadaka vermenin dünyada duası, ahirette sevabının kalmama ihtimali vardır.

2) 2.şartı: Gizliliktir. Çünkü aşikar olanda kötülük vardır. Gizlilik emellerin elde edilmesinde özellikle tesirlidir.

2) 3.şartı: Verdiği harç ve malı çok görmeyip az saymaktır. Bu verene cömertlik, alana daha fazla ihsan ve minneti gerektirir.

2) 4.şartı: Devamlı vermektir. Ara vermek önceden verilenleri unutturabilir ve faydası olmaz. Bu sebeple sadaka verirken bir defada çok vermek yerine az fakat devamlı vermek daha uygundur.

2) 5.şartı: Sadaka verdiği, harcadığı yeri seçmelidir. Çünkü uygun olmayan yer gidip faydası olmadığı gibi zarara da sebep olabilir. Kınalızâde bazı kimselerin bu görüşe muhalefet ederek "herkese hizmet ve cömertlikte bulunmanın daha güzel ve uygun olduğunu, karşılığında fayda elde etmese de zararı yok ettiğini" ileri sürdüklerine işaret ederek sadakanın sınırlarını ve amacını genişletir.

Kınalızâde'ye göre malın harcanması konusundaki üçüncü maddede tek şart olan iktisad ve itidale uymak gerekir. Kınalızâde'ye göre ihtiyaçlar veya önemli şeyleri için harcama yaparken israfa yakın olmak cimriliğe yakın olmaktan daha iyidir. Fakat malın korunması amacı gerçekleştirilmeli, sırf israf etmeyip kötülüğü yok etmek için harcama yapılmalıdır. Arzuları kuvvetli olduğu için tam olarak iktisad ve itidal üzerine harcanmak halk arasında kötü görülmüştür. Halk iktisad-orta yol üzerine olan harcama derecesini nefislerinin isteklerine(hevasına) uygun olmadığı için cimrilik sayar. Bu sebeple Kınalızâde de harcama ve nimetlerin bir miktar halkın görüşüne göre yapılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü böylece halkın kınaması ve kızgınlığından emin olunabilir. Halkın meyli dağıtma ve saçma yönündedir. Fakat alimler(havas) hayatlarını

---

77 A.A., II, 15-16; krş. Tûsî, a.g.e., s. 214-215; *Ethics,* s. 160-161, Devvânî, a.g.e., s. 198-199.

78 A.A., II, 16-17; krş. Tûsî, a.g.e., s. 214-215; *Ethics,* s. 160; Devvânî, a.g.e., s. 199.

sürdürebilecek kadarına yönelirler. Harcamadaki orta veya itidalde olma ile ilgili bu görüşler Tûsî ve Devvânî'nide geçen, Kınalızâde'nin de katıldığı görüşler olmalıdır. Kınalızâde "*buraya gelince Hoca Nasîr kelâmıdır*" sözleriyle doğrunun ve gerçeğin iktisad olduğunu, vermenin(infâk) toplumun bütün kesimlerinde uyulması gereken bir şart olduğunu belirtir. Ancak bu kesimi(halkın yönüne daha meyletmeyi öneren üçüncü kısım) sınırlandırmanın sebebinin açık olmadığını belirterek adetâ bunu anlayamadığı hissettirir.[79]

Kınalızâde'nin ifadelerinden onun başkalarına verirken ve harcarken cimrilikle cömertlik arasında her zaman dengenin kurulması, hiçbir zaman bu konuda ölçü olan iktisad ve itidalden uzaklaşılmaması düşüncesinde olduğunu, her ne niyetle olursa olsun herhangi bir yöne sapmayı onaylamadığını anlıyoruz. Aslında ahlâkî davranışlarda daima itidalde ve ortada olmayı tavsiye eden, bunu gerçek mutluluk için şart gören bir ortaçağ ahlâk düşünürü için bu yadırganacak bir durum değildir. Onun ailenin geçimi, mal kazanılması ve harcanmasında da orta ve itidal ile onunla aynı manada iktisadı önermesinden daha doğal bir şey olamaz.

Kınalızâde yine Tûsî'den nakille aile idaresi, mal edinme konusundaki bu anlatılanların genel(külli) tedbirler ve kanunlar olduğunu ayrıntı(cüz'i) tedbirlerin akıllı kişiye gizli olmadığını belirtir.[80]

B. Anne

Kınalızâde aile ahlâkı ile ilgili bölümün beşinci babını "*Ehli ve ıyâli teriyesi beyânındadır*" başlığıyla eş ve çocuklarının terbiyesine ayırmıştır.[81] Ancak biz aile bireylerinden anne başlığı altında annenin görevleri ve sorumluluklarına yer vereceğiz. Ayrıca Kınalızâde ile selefleri Tûsî ve Devvânî'nin bu başlık altında yer verdikleri nikah, evlilik vb. kadınla ilgili konuları da burada işleyeceğiz. Kınalızâde'nin kadın ve anne hakkındaki açıklamalarından 16.yy.'da Osmanlı kadın hayatı ile ilgili ip uçları yakalamaya çalışacağız. Ne yazık ki düşünürümüz selefleri Tûsî ve Devvânî'yi takip etmek uğruna kendi dönemindeki sosyal ve toplumsal olaylardan fazla bahsetmemiş, çok küçük bir kaç örnek dışında yaşadığı toplumun gerçeklerini adeta göz ardı etmiştir.

---

[79] A.A., II, 17-18; krş. Tûsî, a.g.e., s. 215; *Ethics*, s. 161; Devvânî, a.g.e., s. 200.

Kınalızâde anneyi veya kadını aile için öncelikle neslin devamı için gerekli görür. Bunun dışında Kınalızâde kadına eşi olmadığı zaman yerine vekalet etme, eşi olduğunda yardımcılık görevini verir. Bu da neslin devamı dışında kadını aile içinde aldığı sorumluluklar sebebiyle lüzumlu bir varlık haline getirmektedir. Neslin devamı için çocuğun doğmasın bunun için de nikah ve evliliğin gerçekleşmesi gerekir. Bu sebeple nikah, evlilik, çok evlilik, boşanma gibi konular bu bölümde incelenir. Ayrıca doğacak çocuğun yetişmesi için bir aile ortamına ihtiyaç vardır. Bunun için aile bireyleri arasındaki ilişkilerde düzen ve uyum sağlanmalıdır. Bu da anne olan kadın ile baba olan erkeğin birbirlerine karşı olan sorumluluklarının yerine getirilmesi ve aile içinde bir iş bölümü ile olur. Dolayısıyla kadın ve erkeğin karşılıklı görevlerinin neler olacağı da bu bölümde incelenen konular arasındadır.

Kınalızâde ailenin teşekkülü için kişinin öncelikle evlenmesi gerektiğini belirtir. Ancak evlilikten amacın neslin çoğaltılması, özellikle "evleniniz, çoğalınız, çünkü ben sizin ahiret gününde çokluğunuzla övüneceğim"[82] mânâsındaki hadise uygun olarak Müslümanların ve Muhammed ümmetinin çoğalması olmalıdır.

İkinci olarak evlilikten gaye nefsini günah ve kötülüklere gitmekten kurtarmaktır.[83]

Kınalızâde, burada Tûsî ve Devvânî gibi, hemen evlenilecek kadının özelliklerini sıralamak yerine kendine has bir tavırla, Allah'ın neslin artırılması ve çocukların yetiştirilmesindeki ilahi yardımından (inâyet-i ezeliyye) söz eder. Kınalızâde'ye göre ilk ilke olan Allah'ın alemin düzeninin bekâsı ve insanoğlunun neslinin devamı konusunda büyük bir yardımı vardır. Bu büyük yardımı ve ihtimamı akıllı kimselere gizli değildir. Kınalızâde hayvanların doğup çoğalmasında görülen Allah'ın yardımının bütün varlıklar için delil olduğunu düşünmektedir. Allah hayvanlara birleşmeyi, lezzetli ve tabiatının istediği bir şey haline getirmiştir. Neslin devamını kendiliklerinden (bizzât) ve aklın gereği olarak istemeyenler hiç değilse araz olarak, tabiatının gereği olarak istedikleri için insanlığın çoğalması ve türün devamı sağlanmış olur. Kınalızâde'nin buradaki

---

80 A.A., II, 18; krş. Tûsî, a.g.e., s. 215; *Ethics*, s. 161.

81 A.A., II, 18; krş. Tûsî, a.g.e., s. 215; *Ethics*, s. 161; Devvânî, a.g.e., s. 200.

82 Ebu Davud, *Sünen*, Nikah, 3; Tirmizî, *Sünen*, Taharet, 2; İbn Mâce, *Sünen*, Menâsık, 76, Fiten, 5, Nikah, 1; Ahmed İbn Hanbeli *Müsned*, V, 412.

83 A.A., II, 18.

ifadelerinden nesillerin devamı için birleşmeden alınan zevkin Allah'ın kullarına sunduğu bir yardım olduğunu anlıyoruz. Bu düşünceler arzu gücünün faydaları konusunda Kınalızâde'nin Gazzâlî'den aldığı görüşlere son derece benzemektedir.[84]

Kınalızâde'ye göre Allah'ın kullarına yardımı sadece doğum ve neslin çoğalması konusunda değildir. Nesiller meydana geldikten sonra terbiyeye ve desteğe(takvîye) muhtaç oldukları zaman anne ve babalarına şefkat ve merhamet duyguları vererek onların kaybolmamalarını ve türün kesilmemesini sağlar. Fakat ihtiyaç bittikten sonra şefkat kaybolur. Hatta Kınalızâde kuşların büyüdükten sonra yavrularını yuvadan kovup atmalarını buna örnek verir. Dolayısıyla anne ve babanın yavrusuna duyduğu şefkat ve merhamet de Allah'ın yardımının eseridir.

Kınalızâde'ye göre feyz kaynağı, cömert ve amaçlardan münezzeh olan Allah'ın, insanların ve hayvanların nesillerinin devamı, oluş alemdeki bütün birleşik varlıklar hakkındaki yardımı, görünen düzenin devamı ve hissedilen alemin bekası ile olan ilgisi açıktır.[85] Kınalızâde bu konuda filozofların görüşlerine de yer verir. Kınalızâde'nin bildirdiğine göre filozoflar, ilk kaynak olan Allah'ın alemi yaratmasını(icad) ve oluş aleminde varlıklar meydana getirmeye yönelmesini gerekli görmüşlerdir. Bu yönelişe ezeli yardım(inâyet-i ezeliyye) adını verirler. Kınalızâde'nin yukarıda anlattıkları, ona göre bu ezeli yardımın dalları, gerekleri ve nurudur.[86] Yusuf Ziya, Kınalızâde'nin ezeli yardım konusundaki bu açıklamalarını kelamcıların görüşlerine benzetir. Ancak "ezeli yardım" ismini filozoflardan aldığını belirterek yukarıda geçen "hissedilen alemle ilgisi" ile ilgili tanımın filozofların görüşlerine yakın olduğunu ifade eder.[87]

Kınalızâde bu ezeli yardımın amacını "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız"[88] hadisiyle açıklar. Kınalızâde'ye göre Allah'ın ahlâkına benzeme insan nefsi için son mertebedir. Bu sebeple, kemal ve yetkinliği isteyen insan oğlunun türün çoğalması,

---

84 Bu tezin arzu gücünün hastalıklarının tedavisi bölümüne bakınız.

85 A.A., II, 18.

86 A.A., II, 18.

87 Yusuf Ziya (Yörükan), "Kınalızâde'nin Terbiye Nazariyesi" *Mihrab* Mecmuası, sy.4, İstanbul, 1340 h. İnayet-i ezeliyye ve bu düşüncenin batıdaki temsilcileri hakkında daha geniş bilgi veriyor. Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 60-61.

88 İmam Malik, *Muvatta,* Hüsn'l-hulk, 8.

neslin artması, alemdeki düzenin devamı ve silsilesinin sürmesi yönünde gayret ve yardım etmekte ilk kaynak olan Allah'a benzemesi lazımdır.[89]

Kınalızâde, insanın evlenme ve birleşmenin yüksek gayesi yerine sadece bedeni zevk almak amacını güderse, yüce kaynaktan hayvanlık dairesine belki de ondan daha aşağıya ineceğini hatırlatır.[90] Bu sebeple evlilik ve nikahtaki gerçek gayeyi bilen insan bu yönde davranmalı, bedeni zevkler yerine yüksek amaçlara tutunmalıdır. İnsan bu bilince sahip olarak aileyi meydana getirmeye çalışmalıdır. Bunun en önemli adımı eş seçimidir.

1. Evlenilecek Kadında Aranan Özellikler

Kınalızâde tarafından açıklanan evliliğe uygun kadının (hâtûn-ı muvâfık, karine-i sâlihâ) özelliklerini maddeler halinde açıklamaya çalışacağız.[91]

a) Kınalızâde'ye göre bir kadının evlilik için uygun ve iyi bir eş olduğuna işaret, ev yönetiminde yardımcı ve ortak olması, eşi olmadığı zaman mal, ailesini korumasıdır. Eşi yanındayken zor işlerde öğüt verici ve danışman, kötü zamanlarında teselli verip arkadaşlık yapandır. Görüldüğü gibi Kınalızâde aile içinde kadına oldukça önemli bir rol verir. Bu her ne kadar kadının aile içinde ikinci derecede bir yeri olması anlamına geliyorsa da diğer yandan ev yönetiminde yardımcı ve ortak olarak, aile içinde oldukça önemli bir fonksiyonu olduğuna da işarettir. Bu, erkek ailenin yanında iken yardımcısı ve danışmanı olarak aile içinde önemli bir sorumluluğa sahip olmak manasına geldiği gibi, aynı zamanda erkeğin olmadığı zaman aile içindeki görevini üstlenebilecek sorumluluğa sahip ve yetenekte olduğu anlamını da taşır. Görüldüğü gibi kadına aile reisliği görevinin verilmemesi onun bunu başaramayacağından değil erkeğin bu işe daha layık görülmesinden kaynaklanmaktadır. Kınalızâde'nin kadının ev yönetiminde erkeğe ortak ve yardımcı olması ile ilgili bu yaklaşım Tûsî'de de geçmektedir.[92] Dolayısıyla Kınalızâde'den sonra Gülşenî'nin[93] de yer verdiği bu görüşü Osmanlıların kadına bakışı

---

89 A.A., II, 18-19.

90 A.A., II, 19.

91 A.A., II, 19-22; krş. Tûsî, a.g.e., s. 215-217; *Ethics,* s. 161-162; Devvânî, a.g.e., 200-201; Gülşenî, a.g.e., 89-90; Kınalızâde ile Gülşeni bu konudaki düşüncelerinin karşılaştırması için bkz. A. Tümsek, *Muhyi-î Gülşenî,* s. 113-115.

92 Tûsî, a.g.e, s. 215; *Ethics,* s. 161.

93 Gülşenî, a.g.e, s. 88-89.

olarak genellemek[94] yerine İslâm'ın -en azından ideal İslâm'ın- kadını bakışı olarak değerlendirmek bize göre daha doğrudur.

b) Kınalızâde kadınların en faziletli ve en mükemmelini ise akıl, din, iffet, namus, edeb, haya, eşine sevgi ve samimiyetle vasıflanmış, eşinin rızasının olduğu neresi ise kendisi için en önemlisi olan, namusunu korumak en büyük arzusu olan, dili uzun ve hakkı bilmez olmayan olarak tanımlar. Ancak Kınalızâde son iki vasfın kadınlarda çok olduğunu belirtmeden edemez. Hatta Peygamberimiz'den kadınların nankörlüğüne dair hadisleri buna delil olarak getirir.

c) Kınalızâde'ye göre kadınına gerekli olan bir başka sıfat doğurgan olup kısır olmamasıdır. Bu konudaki delili de yine Peygamberimiz'den naklettiği hadistir. Evlilik ve aileyi neslin devamı için gerekli gören bir anlayışın doğurganlığı kadının önemli bir vasfı görmesi kaçınılmazdır. Bu sebeple kadının bu sıfata sahip olup olmadığı, dul ise önceden çocuk sahibi olmasından, bekâr ise kız kardeş ve teyzeleriyle kıyas edilerek öğrenilmeye çalışılmasını tavsiye eder.

d) Kınalızâde hür kadınla evlilik, odalık edinmek ve çocuk sahibi olmayı istemeyi cariye kadınla olana tercih eder ve daha faziletli görür. Bunun bazı sebepleri vardır. Bunlar;

1) Hür kadın cariyeden iffet, akıl, yönetim, ırzını koruma, çocukları terbiye etmek ve kötü ahlâktan sakındırmakta daha faziletli ve daha üstündür.

2) Hür kadının tabiatı yeterince iffetli olmasa bile akrabalarından, baba ve kardeşlerinden çekindiği için zihnindeki(hâtırda) bazı kötülükleri dahi yasaklama ihtimali vardır.

3) Cariyelerin çoğu zaman dış güzelliklerine bakılarak esircilerden satın alındıkları için kendi memleketlerinde kimin kızı ve hangi sülaleden oldukları bilinemez. İnsanların en rezili olabilirler.

94 A. Tümsek, *Muhyi-î Gülşenî*, s. 113.

4) Hür kadınla evlenmenin bir başka faydası da akrabalarından ve aşiretinden yardım görmektir. Çocukların terbiyesi sırasında annenin akrabaları yardım eder. Bu cariyelerde olmaz.

e) Evlilik yoluyla düşman kabilesiyle akrabalık kurulup, düşmanlık dostluğa dönüştürülebilir. Kınalızâde bu uygulamanın Arablar arasında bir adet olduğunu belirtir. Kınalızâde burada kaynak göstermeden İmam Mâverdî'den Halid İbn Zeyd İbn Muaviye'nin kendisine düşman olan Zübeyr kabilesinden Remle bint-i Zübeyr ile evlenerek bu kabile ile dostluk kurduğunu nakleder.[95]

f) Bekâr bayanla evlenmek dulla evlenmekten daha uygundur. Çünkü edebi ve eşine uyup emrine boyun eğmesi ve onun güzelliğine bakması bekârda daha fazladır. Dulun tercih edilmemesinin bir sebebi de ilk eşine bağlı olma ve onun yanındaki günlerini hatırlayarak hasret çekme ihtimalidir.

g) Erkek kendisiyle makam ve mevkide münasebeti olmayan kadına rağbet etmemeli ve çok malları, akarları, tarlaları olduğu için evlenmeyi teklif etmemelidir. Çünkü Kınalızâde'ye göre çok mal mülk sahip olmak kadının üstünlüğüne ve evde hakimiyetine sebep olur. Erkek hizmetçi, kadın hizmet olunan, erkek mağlub, kadın galib olduğu için evlilik düzeni tersine döner. Bu durum "erkeklerin bayrağı kadınlar üzerinde durur" sözünün aksidir ve ev yönetimi ile ilgili işlerin bozulmasına, yaşama şartlarında eksiklik meydana gelmesine sebep olur.

Kınalızâde'ye göre en uygun(sâlihâ) kadın ve kadınlar arasındaki en yüksek mertebe son madde haricindeki vasıflara sahip olduktan sonra güzellik, iyilik(lutf), itibarlı kişilerle yakınlık, zenginlik ve servet ile de vasıflanmaktır. Kınalızâde bu kadına sahip olan erkeğin Allah'a sayısız şükür etmesini tavsiye eder. Çünkü bazı müfessirler Rabbena duasındaki "bize dünyada güzellik ver" sözünden kastın sâlihâ hanım olduğu yorumunu yaparlar. Erkek bu sâlihâ kadına kavuşmuş olur. Eğer bu özelliklerin hepsi olmazsa akıl, iffet ve haya sahibi olan kadın tercih edilmelidir. Bunun yerine sırf güzellik, asalet, zenginlik, kazancı olma gibi özellikleri olanların tercih edilmesi üzüntü ve yorgunluğa, belki de helâk olmaya sebep olup din ve dünya işlerinin bozulma ihtimali ortaya çıkar.

Kınalızâde kadında sırf güzelliğin aranmasını yukarıdaki açıklamalarından anlaşılacağı gibi tavsiye etmez. Bazı filozoflardan sadece güzelliğinden dolayı kadına evlilik teklif etmemek gerektiğini nakleder. Çünkü bu filozoflara göre güzellik ile iffet bir arada az bulunur. Güzel kadını arzularının peşinde koşan pek çok insan ister. Onlara göre kadınlar da zayıf akıllı oldukları için bunlara kanıp doğru yoldan çıkarak arzularına uyarlar. Öte yandan çok çirkin kadın da kaçınmak gerekir. Çünkü kadın çok çirkin olunca nefsi onunla kanaat etmez ve haram olan başka kadınlarla ilgilenmekten ya da çirkin karısının ölümünü dilemekten kendisini alıkoyamaz. Bu sebeple çok güzel ve çok çirkin kadınlardan kaçınmak gerekir. Düşünürümüz her zaman olduğu gibi bu konuda da itidali tavsiye eder.

Kınalızâde, Tûsî ve Devvânî'de anlatılan bu bilgileri yeterli görmeyerek bu konuda hadislere dayanarak kendi görüşlerine yer vermek gereğini duyar. Aslında Tûsî ve Devvânî'de de bu konuda her herhangi bir bilgi yoktur. O bunları kendisinin de itiraf ettiği gibi İmam Mâverdî'den faydalanarak dile getirir. O gerçekte bu konuda ayrı bir bilgi vermek yerine daha önce anlatılanları farklı bir biçimde tekrar eder. Bize göre bunun sebebi Kınalızâde'nin daha önce evlenilecek kadınla ilgili olarak verdiği bilgilerin kendisini tatmin etmemesidir. Çünkü o bunları hadislerle bir başka şekilde tekrar vurgulamak gereğini duymuştur. Fakat Tûsî ve Devvânî'de yer alan bilgileri çıkarıp anlatmak istediklerini hemen vermesine kanaatimize göre gelenek izin vermemekte, önce seleflerinin bu konudaki düşüncelerini açıklamak gereğini duymaktadır. Kınalızâde'nin böyle davranmasının bir diğer sebebi de bize göre kendi dönemindeki evlilik ve nikah konusunda tenkitlerde bulunmaktır. Çünkü Kınalızâde çok az yaptığı bir uygulama ile kendi döneminde evlenirken eş seçimindeki uygulanan yöntemlere ve buradaki hatalara değinmekte, onları traji-komik bir tarzda eleştirmektedir.

Kınalızâde, İmam Mâverdî'ye dayanarak nikah akdinde; biri her nikahta, gerekli olan sınırlı (munhasır) ve diğeri zamanla mekanın değişmesine göre değişen ve sınırsız olmak üzere iki çeşit şartı olduğunu belirterek konuyu yine evlilikte eş seçimine getirir. Ancak İmam Mâverdî'de bu bilgileri Kınalızâde'nin verdiği bu şekliyle bulamadık. Orada dağınık bir halde bulunan bilgileri kanaatimize göre Kınalızâde kendi görüşleri

---

95 A.A., II, 20; krş. İmam Mâverdî, *Edeb*, s. 231.

doğrultusunda düzenlemiştir. Kınalızâde'nin bildirdiğine göre evlilikte sınırlı olan şart (birinci şart) üç kısma ayrılır:[96]

1) Din.[97] Bu örtü ve iffeti gerektirip kanaat ve yeterliliğe sebep olur.

2) Akıl. Kınalızâde bunu İmam Mâverdî'deki aynı cümleler ve aynı hadisle açıklar.[98] Buna göre işlerin güzel takdiri ve doğru idaresi akıldan çıkar. Peygamberimizden "size gereken doğurgan anneleri çok sevmenizdir. Ahmak kadını nikahlamayınız. Sohbeti bela, çocuğu ziyandır." Hadisiyle "aklın bulunduğu yerde anlaşma vardır" hadisini nakledererek akıllı kadınla evlenilmesi gereğine dikkat çeker.

3) Denklik. Bununla ar gider ve yardım ve çokluk meydana gelir. "Nutfelerinizi (spermlerinizi) koruyunuz ve onları ancak denk olan yerlere bırakınız."[99] Manasındaki hadisi nakleder. Bu hadisler İmam Mâverdî'de aynen yer alır. Hatta ondan Arap filozoflarından olduğunu söylediği Eksem b. Sayfî'nin oğluna yaptığı "Sakın dış güzelliğe duyduğunuz sevgi sizi denklik istemekten men etmesin, arzularınıza yenilip düşüncesizliğe uymayın, çünkü düşük insanlarla nikah nesebinizdeki şerefi giderir" şeklindeki vasiyeti nakleder.[100]

Kınalızâde evlenmek isteyen kişilerin din, iffet, güzel huy ve günahsız olanlarını tercih etmelerini tekrar hatırlatarak kendi döneminde insanların eş seçerken bunları dikkate almadıklarından yakınır ve onların hatalı gördüğü tercihlerini aktarır. Buna göre[101] bir kısmı mal ve mevki sahibinin kızını alarak onun vesilesiyle makam ve mevki elde etmek ister. Bazısı malı ve çeyizi çok olanla ilgilenir. Bazısı da sırf dış güzelliğine, büyüklük ve semizliğine yönelir. Ancak ona göre mal ve mevki elde etmek için evlenen kişide buna vesile olacak şahıs ya vefat eder ya azledilir. Bu kişi hüsrana uğrar. Mal için evlenenin zengin sandığı kişi ya fakir ya orta derece çıkar. Çeyizi ve cariyeleri eksik ve iğreti olur. Ya da eşine vermekten kaçınır, kişinin ondan borç alarak dahi faydalanması mümkün olmaz. Kınalızâde güzelliğine aşık olduğu kişi ile evlenenlerde de aşkın

96 A.A., II, 27-28:
97 İmam Mâverdî, *Edeb*, s. 233.
98 İmam Mâverdî, a.g.e., s. 235.
99 Aclûnî, *Keşf el-Hafâ*, I, 301.
100 İmam Mâverdî, a.g.e., s. 236.
101 A.A., II, 28-29.

gidebileceğine ve tabiatının başkasına meyledip kavga ve tartışmaların sonunda ayrılığın gelebileceğine işaret eder. Menfaat umarak evlenen kişilerin ilâhi adalet gereği olarak bu şekilde cezalandırıldıklarını ve tercihlerinin boş çıktığını düşünmektedir. Buna karşılık din, iffet ve ahiretteki iyiliği düşünenlere Allah'ın yardım ettiğini, zenginleştirdiğini, iyi niyeti ile fakirlikten zenginlik ve servete, aşağı dereceden makam ve mevkiye yükselttiğini belirtir.

Kınalızâde nikahlanacak eş konusundaki tavsiyelerine Peygamberimizin(sav) "kadın malı, güzelliği, soyu ve dini için nikahlanır. Sizin üzerinize düşen dini için olanı tercih etmenizdir."[102] hadisini delil getirir. Bir başka hadiste Peygamberimiz(sav) Kınalızâde'nin Allah'ın kendi rızasını umarak evlenenlere yardım edeceği düşüncesine kaynaklık eder şekilde "bir kimse bir kadınla izzeti için evlenirse Allah ancak alçaklığını artırır. Malı için evlenirse ancak fakirliğini artırır. Soyu için evlenirse ancak aşağılığı artırır. Kim bir kadınla bunlar için değil de gözünü haramdan sakınmak, kadını haramdan korumak veya Allah'ın rahmetine ulaşmak için evlenirse Allah o erkek için kadına, kadın için erkeğe bereket verir." Buyurmuştur.

Kınalızâde'nin açıklamalarını toparlayıp evlenilecek kadında aranılan şartları kısaca belirlemeye çalışırsak iffet, din ve akıl vazgeçilmez şartlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında evliliğin esas gayesi neslin devamı olduğuna göre doğurganlık bir başka önemli şart olarak görülmektedir. Hür ve bekâr olmak da önemli bir tercih nedenidir. Denk olmayı da Kınalızâde üç değişmez şarttan birisi olarak sayar. Ayrıca her ne kadar sadece soy sop için evlenmeyi tasvip etmiyorsa da onun nesebe ve soya önem verdiğini, güzel fakat nesebi pis kadınlar hakkındaki düşünceleri ve cariyelerle evliliği onaylamama sebeplerinden birisini soylarının belli olmamasına dayandırmasından anlıyoruz. En azından güzellikten soy daha fazla tercih nedenidir. Güzellik bunların yanında ek bir fazilet olarak arzu edilir. Sırf güzellik sebebi ile yapılan evliliğin getirdiği kötülüklerden söz eden Kınalızâde çok güzel kadının tercih edilmesini de istemez. O güzelliği itidal derecesinde çirkinliği sebebiyle eşin kadından nefret etmemesi ve sevginin artması için gerekli görür. Sadece mal ve mülk veya mevki makam için yapılan evlilikler en istenmeyen evliliklerdir. Çünkü bu durumda kadının

aile içindeki konumu güçlü olacak buna karşın erkeğin düşük olacağı için evlilikteki düzen ve intizam bozulacaktır. Kınalızâde aile içinde erkeğin idareci kadının yardımcı konumuna son derece önem verir. Çünkü ona göre aile düzeninin bozulması, alemin bozulması anlamına gelir. Bu sebeple insan yukarıda belirtilen ölçüler içinde Allah rızasını umarak ve kendisini haramdan korumak amacıyla evlenmelidir. Bu şekilde Allah'ın yardımına kavuşur.

Kınalızâde uzun uzun erkeğin evleneceği kadının nasıl olması gerektiği açıkladığı halde maalesef kadınları o da kız çocuklarının eğitilmesi konusunda bir kaç satırla adeta geçiştirmiştir.

2. Evlenmekten Kaçınılması Gereken Kadınlar

Yukarıda sayılan maddeler ailede mutluluk ve huzurun sağlanması, aile yönetiminin düzgün işlemesi için anne olacak kadında aranan ve bulunması gereken özelliklerdir. Bir de evlenilecek kadında bulunmaması gereken özellikler vardır. Kınalızâde bunları çeşitli rivayetler dayanarak açıklar. Ancak bunların bir kısmı fiziksel niteliklerdir ve bize göre zamanın güzellik anlayışından kaynaklanmaktadır. Kınalızâde'nin Arap ileri gelenlerinden naklettiğine göre evlenilirken kaçınılması gereken beş çeşit kadın şunlardır:[103]

1) Hannâne, eski eşini anan, ona şefkat ve merhamet göstermeyi bırakmayan kadındır.

2) Mennâne, eşine malı veya makamı için minnet eden kadındır.

3) Ennâne, hastalıktan veya eşinden şikayet etmek ve inlemekten vazgeçmeyen kadındır.

4) Keytetü'l Kafâ(kafa ütüleyen), halkın kocasının arkasından deyyus gibi sözlerle kötüledikleri ve gıybet ettikleri iffetsiz kadındır. Kocasının kafası bu sebeple dağlanmış(ütülenmiş) gibi olur.

---

102 Buhari, *Sahih*, Nikah, 15; Darimi,*Sünen*, Nikah, 4; İbn Mace, *Sünen*, Nikah, 6; Nisaî, *Sünen*, Nikah, 13; Ebu Davud, *Sünen*, Nikah, 2; Ahmet İbn Hanbel, *Müsned*, II, 428; İmam Malik, *Muvatta*, Nikah, 21.

5) Hadrâu'd-demen(bataklık gülü), kendisi güzel fakat aslı, nesebi hasis ve alçak kadındır. Bu mezbelelerde yetişmiş taze sebzeye benzetilir. Kendisi güzel ve taze olmasına rağmen bittiği yer kötü ve pistir. Nitekim Kınalızâde Devvânî'den faydalanarak hadrâu'd-demen hakkında Peygamberimizin "kötü yerde yetişen güzel kadın olarak"[104] tanımına yer vererek sözü edilen benzetmenin Peygamberimize ait olduğunu belirtir.[105] Burada kadında güzelliğin aranmaması vurgulanmıştır. Ancak kanaatimize göre asalet ve nesebin ön plana çıkması manası çıkarılmamalıdır.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'deki bu açıklamalara İmam Mâverdî'de yer alan ve Peygamberimiz'den nakledilen aynı konuyla alakalı bir başka hadisi ve bazı Arapların oğullarına vasiyetlerini ekler.[106] Kınalızâde'nin hadis olarak verdiği bu sözlerin hadis olarak kaynağını daha önce kaynağını gösteremediğimiz diğer hadisler gibi sahih hadis kaynaklarının hiç birinde ve Aclûnî'nin Keşf el-Hafâ'sında bulamadık. Kınalızâde hadis olduğunu belirttiği bu sözlere dayanarak evlenilmemesi gereken kadınları şöyle sıralar:

1) Şehpere, gök gözlü ve yürekli yani haşarı dedikleri kadındır.
2) Lehbere, uzun boylu ve zayıf kadındır.
3) Nehbere, her şeyin sonunu düşünen yaşlı kadın, yaşı ilerlemiş kadın.
4) Hendere, kısa boylu çirkin kadın.
5) Legut, başka erkekten çocuğu olan kadındır.

Kınalızâde, İmam Mâverdî'de yer alan bir Arap babanın oğluna nasihatinden yola çıkarak gadûb; sürekli kızgın(gazab) olan, katûb; yüzü daima asık olan(dürük); miras ve mehir için eşinin ölümünü bekleyen kadınlarla(rakûb) evlenilmemesi gerektiğini belirtir.

3. Nikah

Kınalızâde nikah konusunu ayrı bir başlık altında incelememiş bu konuyu kadın konusu içinde diğerleriyle beraber vermiştir. Ancak biz konunun daha iyi

---

103 A.A., II, 26-27; krş. Tûsî, a.g.e., s. 221; Devvânî, a.g.e., 205-206; Gülşenî, a.g.e., s. 94; A. Tümsek, a.g.e., s. 120-121.
104 Aclûnî, *Keşf el-Hafâ*, I, 272.
105 A.A., II, 27; Devvânî, a.g.e., s. 206.
106 A.A., II, 27; İmam Mâverdî, *Edeb*, s. 236-237.

değerlendirilebilmesi ve diğerlerinin arasından seçilebilmesi için ayrı bir başlıkta incelemeyi uygun bulduk.

Kınalızâde evlilikle ilgili faziletlerin ancak eşinin haklarını yerine getirmeye kadir olabilecek kişiler için geçerli olduğunu belirtir. Eğer zulüm ve kötülük meydana gelirse bu kişinin evlilikten kaçınması ve bekarlığa katlanması gerekir. Kınalızâde "*bizim ulemamız*" olarak tabir ettiği kişilerden nikahın, şehvetin galib olduğu zaman vacib, itidal halinde müstehab, haksızlık ve zulüm halinde haram olduğunu nakleder. Filozofların bir görüşü olarak eşini terbiye etme ve yönetmeye, evi idare ve reislik etmeye kadir olmayan her kişinin bekarlık ve yalnızlığa sabretmesi evlenmemesi gerektiğine işaret eder.[107]

4. Çok Evlilik ve Zararları

Kınalızâde çok evlilik ve bunun zararları konusundaki düşüncelerini iki farklı yerde,. birisi arzu gücünün aşırılığı olarak nefsin hastalıkları konusunda, diğeri ailedeki düzenin bozulmasına sebep olduğu için ailenin yönetimi konusunda erkeğin ailede içinde eşine karşı sorumluluk ve görevlerinden birisi olarak ele alır ve inceler. Ancak biz iki ayrı yerde ve farklı bakış açısıyla değinilen bu konuyu burada bir arada değerlendirmeye çalışacağız.

Kınalızâde kadın iyi, iffetli ve evi koruma konusunda kudretli ve yeterli olduğu sürece onunla yetinip üzerine başka bir kadınla evlenilmemesi veya cariye ve odalık alınmaması gerektiği düşüncesindedir.[108] Ancak şeriatte çok evliliğe izin verilmiştir. Fakat bu izin Kur'ân'daki "Haksızlık Yapmaktan korkarsanız bir tane alın."[109] mealindeki ayetle işaret edildiği gibi eşler arasında nafaka ve benzeri konularda eşitliği sağlama şartına bağlanmıştır. Kınalızâde'nin belirttiğine göre bu ayetle bir kimseye tek evlilik gerekli görülmüş ve bu gereklilik bizzat adaletin yokluğuna değil yani adaletin sağlanıp sağlanamaması değil, adaletin yok olması(adaleti sağlayamama) korkusuna yani, sadece bu korkuyu hissetmeye bağlanmıştır. Dolayısıyla Kınalızâde'nin çok evliliğe ilk itirazı adaleti sağlayamama korkusundan kaynaklanmaktadır. Bu durumda bir kişi kendisinde adaleti sağlayamama ihtimali görür ve bu korkuyu hissederse onun

---

107 A.A., II, 29-30.
108 A.A., II, 23.

tek eşle yetinmesi Kınalızâde'ye göre vacip, birden fazlası haramdır. Eğer bir kişinin kendisinde adaletli davranma imkanını var, zulüm ve haksızlık ihtimali yoksa onun hakkında çok eş caizdir. Ancak Kınalızâde adaletli davranması muhakkak ve zulüm korkusundan uzak insanların özellikle kendi döneminde bulunmasının neredeyse imkansızlığına dikkat çekerek eşler arasında adaleti gerçekleştirmenin zorluğuna işaret eder. Bu sebeple ona göre insanların çok evliliği istemesi sadece arzularına uyması ve ona tabii olmasından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık adaleti sağlamaya gücü yettiği halde sırf eşini üzmemek için ilk eşiyle yetinen ve buna sabır gösterenlerin çok ecir ve sevap kazanacağını bildirir.[110]

Müslüman alimler arzu gücü ve nikahta zühd olup olmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak çoğu bu konuda da zühde uyulması gerekli görmüşlerdir. Dolayısıyla Kınalızâde çok evliliğe, arzularına uymak ve aşırılık olarak görüp bunu fazilet, kemal ve saadete engel olan bir hareket olarak değerlendirerek de karşı çıkar.[111]

Kınalızâde ayrıca çok evliliği insanı meşgul edip vaktini alacağı içinde uygun görmez. Kınalızâde kadınlara alışıp bunlarla meşgul olmayı yetkinliği kazanmaya ve Allah'a ihlasla yönelmeye mani olarak görmektedir. Dolayısıyla çok evlilik yapıp bunlarla uğraşmak yerine zarureti giderecek kadarıyla yani tek eşle yetinmek ecir ve sevab kazanmaya sebep olur.[112]

Kınalızâde çok evliliği aşırı cimanın bedene, akla ve ömre vereceği zarar dolayısıyla da uygun görmez. Arzu gücü bedeni tek başına mutlak hakim olarak idare ederse insanın bedeni, organları ve dimağı zarar görür. Bunun tedaviyle giderilmesi ise son derece güçtür.[113]

Çok evlilik aynı zamanda aile düzenini bozan bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Kınalızâde çok kadınla evlenmemeyi ve ilk eşiyle yetinmeyi erkeğin ailede içinde eşine karşı sorumluluk ve görevlerinden birisi olarak görür. Özellikle iffet, iyi huy ve aile düzenini koruma gibi özelliklere sahip kadının üzerine başka bir eş, cariye

109 Nisa, 4/3
110 A.A., I, 147.
111 A.A., I, 148.
112 A.A., I, 148.
113 A.A., I, 148.

veya Osmanlıdaki gibi odalık alınmasını uygun görmez. Evlenmek istediği kadın ilk eşinden iyilik, güzellik, soy sop, servet ve zenginlikte daha üstün olsa da -bunlar zaten bir kadında evlenirken aranılacak ilk şartlar değildi- ona göre ilk eşinin üstüne evlenilmemelidir. Kınalızâde bazı akıllı kişilerin bu davranışı çirkin gördüklerini ifade eder. Onlara göre bunun sebebi -ne yazık ki- kadınların eksik akılları ve aşırı gayretleri(kıskançlık) ile tanınmalarıdır. Kınalızâde burada kadınların kıskançlık duygularını ön plana çıkararak bu duygunun aile düzenindeki zararlarına değinir. Ona göre kadınlar bu aşırı gayret ve kızgınlıkla bazı işleri kötü yaparlar, aile düzeninin bozulmasına, tam manasıyla rezaletlere ve hasarlara sebep olurlar. Kınalızâde bu sebeple çok evlilik yapanların çoğunun evinde mücadele, düşmanlık, kötü yaşayış ve bozuk düzen olduğunu belirtir. En azından ikinci eş sebebiyle zarara uğrayan hür kadın eşinin mallarını, evinin rızkını, ev eşyalarını ve aletlerini korumada tembellik ve ihmalkarlık gösterir.[114]

Kınalızâde filozofların çok evliliği sadece cihan padişahları için uygun gördüklerini onlardan başkasına izin vermediklerini belirtir. Çünkü cihan padişahlarında kadın eşinin kulu, kölesi derecesindedir ve ona karşı harekete geçip bozgunculuk ve kötülük yapma ihtimali yoktur. Buna rağmen cihan padişahlarının da çok evlenmemesi daha uygundur. Kınalızâde bunu ünlü *"merd*(erkek) *menzilde tende cân gibidir ve nitekim iki bedene bir cân olmaz kezalik iki menzile bir merd lâyık değildir."* Sözleriyle ifade eder.[115]

Kınalızâde'nin çok evliliğin aile düzenini bozması hakkındaki bu görüşlerini Tûsî ve Devvânî ile karşılaştırdığımızda büyük benzerliklerle karşılaşırız. Kınalızâde bu konudaki düşünceleri kendi döneminden ve Osmanlının günlük hayatından kaynaklanan tecrübeler yerine Tûsî ve Devvânî'nin görüşlerinden yararlanarak açıklamayı tercih etmiştir. Nitekim yaptığımız karşılaştırmadan kadının zayıf akıllı olduğunu düşünen akıllı kişilerin ve cihan padişahına çok evliliği uygun gören filozofların Tûsî ve Devvânî olduğunu öğreniyoruz. Hatta Kınalızâde'nin tırnak içinde verdiğimiz bir erkek için tek evliliğin daha uygun olduğunu ifade eden ünlü sözünün kaynağının da Tûsî olduğunu benzer sözlerle ifade etmesinden anlıyoruz. Bunu daha sonra Gülşenî, Tûsî'deki

114 A.A., II, 23.
115 A.A., II, 23.

manasıyla "*erler menzilde tende dil(gönül) gibidir. Nitekim bir kalb bedenin menba'-ı hayâtı olmaz. Pes bir merd(erkek) ile dahi iki menzilin nizâmı olmaz*" sözleriyle ifade eder. Aynı mânâya gelen ifadeler Devvânî'de de yer alır.[116] Dolayısıyla Kınalızâde'nin bu sözü Kınalızâde'ye ait ve sadece Osmanlıdaki uygulamalardan kaynaklanan bir görüş olarak kabul etmek imkânsızdır.[117] Ancak "Bir kimsenin meskeninde helâl hatunu veya cariyesi olduktan sonra mücerred lezzet zevkini tatmak için evinden uzak olan maddelere rağbet etmesi ve onlarla şereflenmek istemesi hemen bir kişinin mutfağında pişmiş yemek hazırken onu koyup başka kapıdan yoz yemek ve arzuladığı gıdayı almak istemesi gibidir. Özellikle ev sahibi(karısı) güzel ve eteğini sürükleyen nazlı, işveli ise uzaktakilere yönelmesi sadece sefihlik ve deliliktir." şeklinde sadeleştirebileceğimiz sözler ise kesinlikle Kınalızâde'ye aittir.[118] Ayrıca Kınalızâde'nin yaşadığı dönemden hiç etkilenmediğini söylemek de imkânsızdır. Çünkü Osmanlı toplumunda çok eşliliğin diğer müslüman toplumlarla nazaran son derece nadir görüldüğünü çeşitli kaynaklardan öğreniyoruz. Dolayısıyla Kınalızâde'nin sadece seleflerinden kendisinin de katıldığı görüşleri nakletmekle yetinmeyip düşüncelerini dile getirirken dönemindeki tek eşlilik örneklerinden de faydalandığını söyleyebiliriz.[119]

5. Boşanma

Kınalızâde evlilikte eğer beklenilen sonuç alınamaz ve aile içi düzen ve huzur temin edilemezse içinde bulunulan şartlara göre boşanmayı veya sabretmeyi uygun görür. Kınalızâde'ye göre eğer kadın ırz ve dini bozan kötü fiillerle vasıflanmışsa ayrılmak gerekli ve vaciptir.

Kınalızâde'ye göre kadın eğer iyilik ve yaşayışı bozuyorsa, temiz yaşayışı bulanıklaştırıyorsa, vakitleri tüketiyorsa ondan ayrılmak akla uygundur. Ancak bazı azizler bu kadınlara sabır ve tahammül etmeyi tercih etmişlerdir. Onların sert huylarını öfkeli yapılarına törpü olarak değerlendirmişlerdir. Kınalızâde bu konuda Mevlânâ Abdurrahman Câmî'den bir beyitle kadının bu kötü huylarına katlanmayı ve verdiği acılara sabretmeyi nefislerini ıslah etme, güzel ahlâkı kazanma ve kendini terbiye etmek için bir yol olarak gördüklerini belirtir. Ancak bu yol yetkinliği kazananlar içindir. Halk

---

116 A.A., II, 23; krş. Tûsî, a.g.e., s. 218; *Ethics*, s. 163, Devvânî, a.g.e., s. 202; Gülşenî, a.g.e., s. 91.
117 M. Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, s. 83; A.Tümsek, a.g.e., s. 117.
118 A.A., I, 148-149.

için uygun olan ayrılmaktır. Fakat ayrılmak çocukların zararına olursa tahammül ve sabretmek daha uygundur.[120]

Kınalızâde'nin kendisinden önce Tûsî ve Devvânî, daha sonra Gülşenî'nin yer vermediği boşanma ve ayrılık konusuna eserinde yer vermesine onlardan daha geniş bir bakış açısına sahip olması yanında Osmanlı toplumunda boşanmanın sık görülmesinin de etkisi olabilir.[121]

6. Erkeğin Eşine Karşı Sorumlulukları

Kınalızâde'nin kadının eşinin yönetim ve kontrolü altında üç duruma saygı göstermesi ve üç şeyden kaçınması gerektiğini belirten "*Hâtûn erinin siyâset ve zabdında üç emre riayet ve iktisâb ve üç nesneden teharruz ve ictinâb itmek gerek*" başlığı altında uyulacak işleri sıraladığı maddeleri incelediğimizde başlıktan anlaşıldığı şekilde kadının erkeğe karşı yapması gereken davranışlardan değil, erkeğin kadına karşı takınması gereken tutumdan bahsettiği görülür. Bu Tûsî, Devvânî ve Gülşenî'de geçen ve Gülşenî'de "*hatunu gözetmekte üç nesne mer'îdir*" şeklinde yer alan bölümdür.[122]

Kınalızâde'nin belirttiğine göre uyulması gereken üç durum şunlardır:[123]

a) Bu maddeyi Kınalızâde "*zevcinden zevcesi heybet üzerine olmaktır*" şeklinde açıklar. Buradan kadının kocadan daha heybetli olması veya kocasından dolayı kadının heybetli olması mânâları çıkmaktadır. Oysa Kınalızâde'nin bu cümleden sonraki açıklamalarıyla, Tûsî, Devvânî ve Gülşenî'de geçen anlamlar ışığında değerlendirdiğimizde bize göre bu "Koca karısına korku ve hürmet hissi verecek heybette olmalıdır." manasını ifade etmelidir.[124] Çünkü Kınalızâde cümlesini "*zirâ zevc hâtûnun nazarında muhib olmayacak imtisâl evâmir...*" şeklinde devam ettirerek bunun sebebini kocanın karısının gözünde korkulur olmazsa kadın kocasının emirlerine saygı gösterme, yasaklarından kaçınma konusunda ihmalkâr davranır şeklinde açıklar. Bu ise

---

119 R. Mantran, *Gündelik Hayat*, s. 155; S. Faroqhı, *Osmanlı Kültürü*, 116-117, 301.

120 A.A., II, 26.

121 S. Faroqhı, *Osmanlı Kültürü*, 117-118.

122 A.A., II, 22; krş. Tûsî, a.g.e., s. 217-218; *Ethics*, s. 162-163; Devvânî, a.g.e., s. 201-202; Gülşenî, a.g.e., s. 90-91; A. Tümsek, a.g.e, s. 116-119.

123 A.A., II, 22-23.

ona göre ev idaresinin bozulmasına sebep olur. Kınalızâde bu maddeyi diğerleri gibi en önemli şart olarak görür. Çünkü bu şart olmazsa kadın evde üstün konumda olup kendi isteklerini yapar. Eşini hakimiyeti altına alarak emirlerini yerine getirtir. Böylece kötülükler, bozukluk ve çirkinlikler sırayla ortaya çıkıp giderilmesi ve yok edilmesi imkânsız hale gelir.

b) Erkek karısının sevgisini kazanacak kadar ona hürmet ve haklarına riayet etmelidir. Kadın erkeğin bu sevgisinin yok olmaması için itaat edip boyun eğer. Ancak kadına hürmet gösterme haddinden fazla olmamalıdır. Aksi takdirde erkek mağlub, kadın galib olur ve yukarıda anlatılan kötü durum meydana gelir. Görüldüğü gibi Kınalızâde için karı-koca arasında sevgi ve muhabbet son derece önem vermekle beraber erkeğin karısına hürmet göstermesine kadının itaat ederek karşılık vermesini beklemekte ve her durumda erkeğin kadına kendi üstünlüğünü hissettirmesini istemektedir.

Bu maddede sözü edilen sevgiyi artıran kadına hürmet ve ona saygı gösterme Kınalızâde'ye göre şu vesilelerle olur:

1) Helâl vakitlerinde arzu edilmesi kemal derecesi olan güzel, süslü ve kıymetli elbiselerle olur. Kınalızâde gücü yettikçe güzel ve süslü elbiselerin hürmet göstergesi ve sevgiye sebep olduğunu düşünmektedir.

2) Ev yönetiminde ortak olup iç işlerini ona bırakmalıdır. Yiyeceklerin ve ev eşyasının korunması, cariyelerin ve küçük hizmetçilerin kontrolü onun tasarrufunda bulunmalıdır. Osmanlı toplumunda da ev içi yönetiminin evin hanımına ait olduğunu, kadının aile yönetiminde oldukça etkin olduğunu öğreniyoruz. Dolayısıyla Kınalızâde biraz da döneminin anlayışını yansıtmış olmaktadır.[125]

3) Akrabalarına ve yakınlarına saygı gösterip ikramda bulunmalıdır. Ancak Kınalızâde bundan daha fazlasını hoş görmez. Mesela erkeğin ev dışındaki

---

124 A.A., II, 22; krş. Tûsî, a.g.e., s. 217; *Ethics*, s. 162; Devvânî, a.g.e., 201; Gülşenî, a.g.e., s. 90; bu çeviriler için *Kınalızâde Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı*, haz., Ahmet Kahraman, s. 46; H. Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, s. 110; A. Tümsek, a.g.e, s. 116.

125 R. Mantran, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, s. 154-156.

işlerinde de onun yönetimini kabul etmek, idarecilerin azletme ve vekilleri tayinlerini yapmak, görevli olanların işlerini karısının şefaatiyle yapması ve bunun gibileri caiz değildir. Daha önce söylemiş olduğu erkeğin hakimiyetini kaybetmesi tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

4) Kadın iyilik, iffet ve evi idaresi altında tutmaya kudretli ve yeterli ise onunla yetinip üzerine başka hanım veya cariyeyi odalık almamalıdır. Bu konuyu daha sonra ayrıca işleyeceğimiz için burada açıklamıyoruz.

c) Erkek kadını meşgul etmelidir. Kadın ev ve yaşamak için gerekli işlerin yönetiminden, farz ve mendub ibadetlerden sonra boş zamanı kalırsa ve orta tabaka kadınlardan ise pamuk, keten eğirme, büyüklerden ise altından ağ yapmalı veya ona benzer işlerle meşgul olmalıdır. Bunun sebebini, gününü çarkta iplik eğirerek geçiren Selçuklu melikenin, çark ve ilmiğin kadınların süsü olduğu, kadınların bununla meşgul olmadıkları takdirde fikirlerinin uygun olmayan başka yerlere gidebileceği ve münasip olmayan çağrılarla meşgul olabileceği şeklindeki sözleriyle açıklar.

Kınalızâde'nin yaşadığı dönemde Osmanlı toplumunda genellikle genç kızlar, iyi bir ev hanımı olarak yetişmeleri ve çeyizlerini hazırlamaları amacıyla bez dokuma, gergef işleme, nakış, oya yapma, biçki dikiş gibi bir takım sanatlar da eğitilmekteydi; bu hususta kibar ve üst tabaka veya halk sınıfı gibi genç kızın bulunduğu sosyal tabakaya göre bir ayırım da yapılmazdı. Aynı dönemde kadınlara saz veya diğer çalgıları çalmak ve şarkı söylemenin de öğretildiğini, kadınların bunlarla da meşgul olduğu kaynaklar belirtmektedir.[126]

Kınalızâde kadınlara düğünlere ve kadınların toplandığı yerlere gitmenin yasaklanması gerektiği düşüncesindedir. "*Husûsan bu zamanda ki Nisâ arasında esbâb-ı hevâ meşhûr ve birbirine muhabbet ki emr-i şenî'dir ma'rûf ve mezkûrdur*" diyerek kadınların bazı kötülükler için bir araya gelip birbirlerini kötü işlere tahrik etme ihtimalleri olduğuna işaret eder.[127] Kınalızâde'ye göre kadınların bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıkan en az zarar, kendilerinden üstün süslü kıyafetleri giyen kadınları görüp bunlara özenerek eşlerinden bunları istemeleridir. Bu ise kadının eşine sevgi ve

---

[126] Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 102-106, 160; S. Faroqhı, *Osmanlı Kültürü* 133-135; R. Mantran, a.g.e., s. 158, 160.

hürmetinin azalmasına sebep olur. Kınalızâde'nin bu uyarısının aksine kadınların sık sık çeşitli vesilelerle bir araya geldiklerini kaynaklardan öğreniyoruz. Bu dönemde özellikle hamamlar ve mesire yerleri kadınların toplanıp sohbet etme imkânı buldukları mekanlardı.[128]

Kınalızâde kadının erkeklerin olduğu yerde bulunmasını yasaklamanın farz ve vacib olduğunu söylemeye gerek olmadığı düşüncesindedir.

Kınalızâde'ye göre kocanın kaçınması gereken şeyler üçtür:[129]

a) Karısına çok sevgi göstermemeli, eğer aşırı sevgi beslese bile bunu gizlemelidir. Çünkü Kınalızâde kadının kocasının sevgisini anladığında naz ve işveyle dilediğini kocasına yaptırabilir ve bu çok naz yüzünden erkeği rezilete sürükleyebilir.

b) Erkek genel konularda kadınlarla konuşmamalı, bütün gizli işleri ve sırları karısına bildirmemelidir.

c) Kadınların heva ve isteklerini kaynağında kontrol altında tutup oyun ve eğlenceyle ilgili şeyleri işitmekten, erkekler ve yakışıklı gençlerin görüleceği yerlerden, Hüsrev ve Şîrîn gibi aşk hikâyeleri ve şaka ile ilgili kitapları okumaktan, dinlemekten kadın men edilmelidir. Kınalızâde Kur'an'daki Yusuf ile Züleyha hikâyesinin onları aşka ve Yusuf'un güzelliğini düşünmeye tahrik edeceği düşüncesiyle kadınlara öğretilmemesinin tavsiye edildiğini nakleder. Yasak sınırları kadınların arkadaşlık edeceği kadınları da içine alarak genişler. Buna göre koca; eşine takvası ve dini bilinmeyen, şüpheli kadınlarla arkadaşlık yapmasını yasaklamalıdır. Kınalızâde tam olarak bilinmeyen kadınların eve alınmasına ve mahremiyetine karıştırılmasına da karşıdır.

Kınalızâde kadınların içki içmekten son derece çekinmelerini ister. Çünkü ona göre şarabın hayayı ortadan kaldırma, şehveti tahrik etme, isteyene boyun eğdirme gibi özelliği vardır. Kınalızâde'nin herkese haram ve yasak olan içkiyi erkeklere helâlmiş

---

127 A.A., II, 24.

128 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 291-296; S. Faroqhı, *Osmanlı Kültürü*, 120-122, 177-178; R. Mantran, *İstanbul'da Gündelik hayat*, s. 160.

gibi sadece kadınlara yasaklayıp onlardan sakınmalarını istemesi oldukça ilginçtir. Çünkü Tûsî "*men-i küllî*" sözüyle genel bir yasaktan söz ederken Kınalızâde'nin erkekleri atlayıp sadece kadınlardan kaçınmalarını istemesi, üstelik kadılık yaptığı halde haramlığına dair herhangi bir ibareye yer vermemesi[130] bizi şaşırtmıştır.

Kınalızâde saydığı bu özelliklerin kadınlarda toplanmasının büyük bir kötülük ve genel bir fitneyi ortaya çıkaracağını düşünmektedir.[131] Böylelikle kadının bozulması genel fitneye sebep olarak görülmektedir.

7. Kadının Kocasına Karşı Sorumlulukları

Kınalızâde erkeklerin eşlerine karşı uyması veya kaçınması gereken sorumlulukları olduğu gibi kadınların eşlerinin yanında hürmet ve saygısını artıran, her kadının uyması gereken beş durumun olduğunu belirtir. O Tûsî, Devvânî, Gülşenî'de birer cümle ile anlatılan bu konuları ayrıntılı olarak açıklamaya gayret eder.[132]

1) İffettir. Eşinin yatağına hiç bir yabancıyı almamalı ve güzelliğini mahremin bakışlarından korumalıdır.

2) Eşinin malını israf ve telef etmekten koruyup hıyanet etmemektir. Eşinin malını koruma zorunluluğundan dolayı cesaret ve cömertlik erkekte fazilet kabul edilirken kadında rezilet olarak görülür. Ancak Kınalızâde kadınlara da sadaka vermelerinin emredildiğine işaret ederek itidal üzerine sadaka vermelerinin uygun olacağını ifade eder.

3) Koca kadının yanında daima korkulan bir kişi olmalıdır. Kadın kocasından korkmazsa daha önce belirtildiği gibi o ev helâk olur.

4) Eşine itaat etmeli ve boyun eğmeli, kocasına asi olmamalı ve isteklerinde inat etmemelidir. Kadın kocasına kötülük ve nefret ile bakarsa o kadından eve iyilik ve hayrı gelmez. Buna para harcamak boşunadır. Ne kadar güzel olsa da bu kadına bakmayı

---

129 A.A., II, 24; krş. Tûsî, a.g.e., s. 218-219; *Ethics*, s. 164; Devvânî, a.g.e., 202-204; Gülşenî, a.g.e., s. 91-92; Gülşenî ile Kınalızâde'nin görüşlerinin kıyaslanması için bkz. A. Tümsek, a.g.e., s. 118-119.

130 A.A., II, 24; krş. Tûsî, a.g.e., s. 219; *Ethics*, s. 164.

131 A.A., II, 24.

bırakmak gerekir. Kınalızâde bu kadından kurtulmak için mehrini ödeyememekten dolayı zindana girmenin daha iyi olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre sevgisi olmayan kadınla ev zaten zindandır.

5) Kadın eşi işretinde iyi davranıp, şakalaşırken yersiz naz ve işve yapmaması gerekir. Uzun naz sevgi ve samimiyeti azaltır.

Kınalızâde şimdiye kadar anlatılanlar değerlendirildiğinde kadının her durumda kocasına uyması ve boyun eğmesi, muhalefet ve inattan kaçınması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu konuda Peygamberimiz'den "eğer mahlukun mahlûka secde etmesi uygun olsaydı, kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Fakat secde yalnız yaratıcıya mahsustur ve yaratılanlara izin verilmemiştir"[133] hadisini nakleder.

Kınalızâde ayrıca Tûsî, Devvânî ve Gülşenî'nin daha geniş bir şekilde anlattıkları filozofların ideal kadın hakkındaki görüşlerini birer cümle ile aktarır.[134] Kınalızâde'nin önceki görüşlere diğer düşünürlerin verdiğinden daha fazla önem verip daha fazla açıklama yapması onun gözündeki ideal, uygun kadının özellikleri hakkında bize daha fazla bilgi sağlamaktadır. Kınalızâde'nin bildirdiğine göre filozoflar uygun kadını sevgi ve şefkatte anneye, kanaat ve hizmette cariyeye, bağlılık ve sadakatte dosta benzetirler. Kötü kadın ise emirlik ve üstünlükte zor kullananlara, eşini hakir görmek ve küçümseyip kötülemekte düşmanlara, malına hıyanet, israf ve telef etmekte hırsızlara ve haram yiyenlere benzetir.

C. Çocuklar ve Terbiyesi

Kınalızâde çocuk eğitimi konusunda önce çocuğun terbiyesi ve iyi alışkanlıklar kazandırılması için bir takım tavsiyelerde bulunur. Daha sonra Tûsî ve Devvânî gibi "*bazı âdâb ki her kimesneye lâzımdır*" sözleriyle ve "*eğerçi âdâb-ı mezkûre evlâd ve etfâle mahsûs değildir lakin anların te'dîb ve tezhîbe ihtiyaçlari ekser*"[135] ifadesiyle her ne kadar bu edepler sadece evlat ve çocuklara mahsus değilse de onların terbiye ve

132 A.A., II, 24-26; krş. Tûsî, a.g.e, s. 219; *Ethics*, s. 164; Devvânî, a.g.e., s. 205; Gülşeni, a.g.e., s. 92; A. Tümsek, a.g.e., s. 119.
133 Tirmizî, *Sünen*, Reda', 10.
134 A.A., II, 24-26; krş. Tûsî, a.g.e, s. 219-221; *Ethics*, s. 164-166; Devvânî, a.g.e., s. 205-206; Gülşeni, a.g.e., s. 92-94; A. Tümsek, a.g.e., s. 119-121.
135 A.A., II, 39.

ahlâkının düzeltilmesine ihtiyaçları daha fazla olduğu için bu kısımda ele alındığını belirterek bazı genel âdâb-görgü kurallarını verir. Biz ailenin üyelerinden çocuklarla ilgili bu bölümü çocuk eğitimi ve terbiyesi ile genel görgü kuralları olarak iki kısımda inceleyeceğiz.

1. Çocuk Eğitimi ve Terbiyesi

Kınalızâde ailenin erkânından üçüncüsünü çocuklar olarak vermişti. Çocuklar neslin devamı ve İslâm ümmetinin çoğalması itibarıyla ailenin kurulması ve devam etme sebebi olduğu için anne ve babanın her ikisinin de çocuğun yetişmesinde görev ve sorumlulukları vardır. Kınalızâde çocukların yetişmesini bir faziletli kişinin sözlerine dayanarak doğumdan önce, doğum sırasında ve doğumdan sonra olmak üzere bir kaç evrede inceler.[136] Ancak bu çok bariz bir ayırım değildir. Yine bazı araştırmacılar Kınalızâde'nin bu ayırımı yanında tabii terbiye, hakiki-telkini terbiye, iradi terbiye ve beden terbiyesi gibi sınıflandırmalara gittiğinden söz ederler. Ancak Kınalızâde'nin açık seçik çocuk terbiyesi ile ilgili bir sınıflandırmaya gittiğine biz rastlayamadık. Bu tür tasniflerin bizimde yaptığımız gibi konunun anlaşılmasına yönelik gayretler olduğunu düşünüyoruz. Gerçi Kınalızâde çocuğun yetişmesi sırasında yaşına göre verilecek eğitimden söz ederken bir takım devrelerden söz etmektedir. Ancak bu evreler çok kesin ve net ifadeler ile yer almamaktadır.[137]

Kınalızâde'nin çocuk eğitimi konusundaki kaynakları önceden olduğu gibi Tûsî ve Devvânî'dir.[138] O bazen onlarda olmayan açıklamalara da yer verse de üstatlarının bu konudaki düşüncelerine içtenlikle katılarak bunları adeta tekrar etmiştir. Fakat Kınalızâde'nin açıklamaları daha düzenli ve sistemlidir. Onun farklı bir tarzda işlediği veya savunduğu değişik görüşleri konunun işlenmesi sırasında ayrıca işaret edeceği

---

136 A.A., II, 30.

137 Yusuf Ziyâ, "Kınalızâde'nin Terbiye Nazariyesi" *Mihrab Mecmuası*, sy. IV, s. 102-103; Ali Köse, *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinciKitabı İlmü Tedbiri'l-Menzil'de Eğitim*, Basılmamış Y. L. Tezi, s. 42.

138 A.A., II, 30-39; Tûsî, a.g.e., s. 222-230; *Ethics*, s. 166-173; Tûsî'nin çocuk eğitimi ile ilgili bu kısım Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Yusuf Ziya, "Nasîr Tûsî'nin 'Terbiye' Hakkındaki Fikirleri, Çocuk Terbiyesi" *Mihrab Mecmuası*, 1340, sy. 5, s. 132-140; Devvânî, a.g.e., s. 206-214.

a) Doğumdan Önceki Eğitim

Kınalızâde doğumdan önceki çocuk eğitimini, bu eğitimin gerçekleşeceği yer olan ailenin kurulması ile başlatır. Öncelikle baba adayı eğer ailesini idare edebilecek durumdaysa evlenmelidir. Aksi takdirde sabretmelidir. Özellikle evlilikteki kurallara uymayacak, zulüm ve haksızlık yapabilecek durumda olanların evlenmesin haramdır. Dolayısıyla kendisini ve ailesini koruyabilecek durumda ve neslin devamını gaye edinenlerin evlenmesi gerekir. Bundan sonra sıra anne olup, çocuğu doğurmak ve terbiyesi ile meşgul olmakla görevli annenin seçimi gelir. Bu yaklaşım tarzı islâmî anlayışa da uygundur.[139]

Kınalızâde erdemli kişilerden birisinin sözleriyle bu evredeki sorumlulukları doğumdan önce çocuğu hür kadından ve iyi sulblerden elde etme, aşağı ve kötü kabile ve aşiretlerden uzak durup hayatı boyunca çocuğun kınanmasına ve aşağılanmasına mani olmak olarak açıklar.[140] Gerçekten de Kınalızâde eş seçimine büyük önem vermiş ve bu konuda ileride doğacak çocuğu ve yetişmesini göz önüne alarak tavsiyelerde bulunmuştu. Nitekim annenin evin ve ailenin sorumluluklarını üstlenebilecek ve bu konuda babaya yardımcı olabilecek seviyede ve iffetli, edebli olması annenin çocuğun yetiştirilmesi ve terbiyesindeki rolünden kaynaklanmaktadır. Babanın ileride çocuğunun terbiyesinde kendisine yardımcı olacak belki de -aile içi sorumlulukların Kınalızâde tarafından anneye devredildiği düşünülürse- ilk eğitimini verecek anneyi bu işi yapabilecek kabiliyette olanlar arasından özenle seçmesi gerekir. Ayrıca Kınalızâde çocukların terbiyesinde ve kötü ahlâktan korunmasında daha üstün olduğu için hür kadınla evlenmeyi önermişti. Hür kadının çocukların yetişmesinde bir başka faydası da kadının akrabalarının çocukların terbiyesine yardım etmesidir.

Kınalızâde'nin annenin iyi ve temiz bir soydan gelmesinin çocuğun doğumundan sonra kınanmaması ve ayıplanmaması için gerekli gördüğünü baştaki ifadelerinden anlıyoruz. Ancak bazı araştırmacılar onun bu sözlerini bazı müslüman eğitimcilerde olduğu gibi[141] anneden gelecek asil kanın çocuğun yetişmesinde önemli bir rolü

---

139 Dr. M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 113-115.
140 A.A., II, 30.
141 Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, s. 130-132.

olduğuna inandığı şeklinde değerlendirmişlerdir.[142] Fakat biz bu kanaati taşımıyoruz. Her ne kadar çocuğun karakterinin şekillenmesinde irsiyetin ve aileden gelen özelliklerin rolü inkar edilemez bir gerçek ve Kınalızâde insanların farklı özelliklere sahip olmasında ilk etken olarak irsiyeti vurgulamışsa da[143] onun buradaki önerileri, hür kadının seçilmesi konusundaki tavsiyelerinde olduğu gibi çocuğun annesinin kötü ve alçak soyundan dolayı mağdur olmaması, aşağılanıp ayıplanmamasına yöneliktir. Ayrıca soyu iyi bir anne ile annenin akrabaları arasında çocuğun alacağı terbiyede önemlidir. Nitekim Kınalızâde eş seçiminde vurguladığımız gibi soyu ve nesebi iyi bir kadın seçilmesini tavsiye ederek hem çocuğun annesinden dolayı aşağılanmasına mani olmak istemiş hem de bir anlamda çocuğun terbiyesinde onların etkisine işaret etmiştir. Dolayısıyla Kınalızâde soy ve nesebin insanın farklı yaratılışındaki rolünü inkar etmemekle beraber burada açıkça çocuğa tesirinden söz etmemiştir. Onun kalıtımdan insanların mizaçlarını anlattığı bölümde bahsedip burada irsiyet konusuna hiç yer vermemesi bir çelişki gibi görülebilir. Ancak onun çocuğun ilerideki hayatında psikolojik açıdan mağdur olmaması ve iyi bir terbiye alması üzerinde durduğunu düşünebiliriz.

Kınalızâde'nin doğumdan önceki eğitim hakkındaki düşüncelerini böylelikle erkeğin kendisini evlilik ve aile yönetimine hazır hissetmesi, anneliğe ve çocuk terbiyesine uygun bir eş seçmesi olarak toparlayabiliriz.

b) Doğum Sırasındaki Eğitim

Kınalızâde'nin doğum sırasındaki eğitimden doğumdan hemen sonraki eğitimi kastettiğini ifadelerinden anlıyoruz. Ona göre bu evredeki eğitimin ilk adımı; doğan çocuk kız veya erkek ne olursa olsun Allah'a şükretmek ve onu Allah'ın cömertliğinden kaynaklanan bir hediye olarak kabul etmektir.

---

142 Yusuf Ziyâ, "Kınalızâde terbiye" *Mihrab Mecmuası*, sy. IV, s. 101, Y.Ziya burada Kınalızâde'ye ait olduğunu iddia ederek ve Bulak baskının II, 30. Sayfasını kaynak göstererek "*çocuk rahmi mâderinde iken asîl bir kâdının kânıyla beslenmelidir*" sözlerine yer verir. Ancak kaynak gösterdiği yerde bu ifadelere rastlayamadığımız gibi Kınalızâde'nin buradaki görüşleri de bize göre bu manada yorumlanamaz. Krş. A.A., II, 30; Ayrıca bu makaleden kaynaklandığını tahmin ettiğimiz Ali Köse, a.g.e., s. 42, H. Öztürk, a.g.e., s. 115.

143 A.A., II, 58.

Kınalızâde'ye göre doğan çocuk kız ise veya kişinin kendisi fakir ve ailesi kalabalık ise buna üzülmemelidir. Çünkü Allah onun rızkını takdir etmiştir. Kınalızâde belki bu beğenmediği çocuğun başına saadet, rızkına genişlik verilmiştir diyerek babasının mal ve ikbalinin çoğalmasına sebep olabileceğine işaret eder. Ayrıca kız çocuk doğurduğu için karısını azarlamaması konusunda erkeği ikaz eder. Çünkü bu insanın kendi seçimine bağlı değildir ve insanın kendi seçimine dayanmayan şeyler için çıkışıp onu azarlamak cahillikten kaynaklanır. Dolayısıyla kız çocuğu doğduğu için ne üzülmeli ne de bu konuda eşini azarlamalıdır. Onun Allah'ın bir hediyesi olduğunu ve Allah'ın rızkını vereceğini düşünerek haline şükretmelidir.[144]

Doğumdan hemen sonra yapılacak bir başka görev de doğan çocuğa güzel ve zamana uygun bir isim koymaktır. Çünkü uygun olmayan isimler ömrü boyunca çocuğa üzüntü verir. Bazı insanların sonradan kendilerine başka isimler verdiklerine fakat eski isimleri tamamen terk edemediklerini belirterek bu işin önemine dikkati çeker. Çocuğun hayatı boyunca rahatsız olmayacağı bir isim koymak ailenin görevidir.[145] Kınalızâde'nin isim konusunda zamana uygun isim koymayı önermesi, islâm büyüklerinin isimleri vs. gibi bir tavsiyede bulunmaması bizim için oldukça ilginçtir.

c) Doğumdan Sonraki Devrede Eğitim

Kınalızâde doğumdan sonraki eğitim görevinden beklenen hedefi erdemli bir kişinin sözleriyle çok güzel terbiye edilmekten dolayı yaşıtları arasından seçilir hale gelmek ve cahil kaldığı için yaşarken ölmeyi istememek olarak açıklar. Hayatın oldukça uzun bir devresini içine alan bu eğitim dönemini ise bir kaç evrede inceler.

1) Süt Anne Evresi

Kınalızâde bu devrede iyi dadı bulunmasını tavsiye eder. İyi dadı çocuğun bedeninin sağlıklı, kuvvetlerinin tam ve hastalıklardan uzak olmasına sebep olur. Ayrıca karakter olarak da sağlam akıllı ve güzel ahlaklı olması sağlar.

Kınalızâde dadılığın öneminden dolayı filozofların süt emme işine "ikinci doğum" dediklerini belirtir. Çünkü dadının ahlâk ve adeti çocuğun gıdasının kârı olarak

144 A.A., II, 30.
145 A.A., II, 30.

çocuğa geçer ve çocuk süt yoluyla dadının ahlâkı ile ahlâklanır. Bu etki o kadar fazladır ki filozoflar bir çocuk mavi gözlü olsa, Habeşli dadının süt emzirmesiyle çocuğun siyah gözlü olacağını iddia ederler. Kınalızâde burada süt verme işinin çocuğun görünüşünde bu derece değişikliğe sebep olurken batını sıfatlarında kesinlikle daha fazla değişikliğe sebep olacağına dikkat çekerek süt emzirmenin insanın ahlâkî gelişimi üzerindeki etkisini dile getirir.[146] Nitekim Osmanlı toplumunda çocuğa süt anne seçilirken ahlâklı olmasına ayrıca bir önem verildiğini görüyoruz.[147]

Kınalızâde'de annenin soyundan gelen kanın çocuğun ahlâkı üzerindeki direk etkisine işaret edecek ifadelere rastlayamamıştık. Fakat süt annenin sütüyle çocuğa geçen ve fiziksel, ruhsal değişiklikler meydana getiren etkilerinden açıkça söz etmektedir. Dolayısıyla eğer çocuğa süt emziren gerçek annesi ise kan yoluyla geçmeyen ahlâkî özelliklerin süt vasıtasıyla çocuğa geçebileceği göz önünde bulundurularak annenin seçiminde son derece dikkatli olmak gerekir.

2) Çocukluk Devresi

Çocuğun süt emzirme dönemi bitince terbiyeye devam etmelidir. Kınalızâde bu evrede uygulanacak metodu tedrici olarak güzel fiiller ve beğenilen ahlâkı telkin etmek, kötü fiilleri yasaklamak, ar ve ayıp olacak bir davranışı yapmaya kalktığında "hayır sakın, ayıptır, bir daha bunu yapma" sözleriyle ikaz etmek ve kınayarak serzenişte bulunmak biçiminde açıklar.

Kınalızâde tarafından süt emzirme döneminin bitmesine kadar olan evrenin tabii terbiye olarak değerlendirildiği söylenir. Ancak başta da belirttiğimiz gibi biz Kınalızâde'de buna işaret eden bir ifadeye rastlayamadık. Onun süt evresinden sonraki bu dönemde tavsiye ettiği telkin metodundan dolayı bu evreye telkin devri ve gerçek terbiye bu devrede başladığı için hakiki terbiye devri adı da verilir.[148]

Kınalızâde J. Locke'nin ünlü "tabula rasa"(boş levha)[149] sını hatırlatır bir biçimde[150] çocuğun "*levh-i idrâkleri sâde olmağla her cânibe kâbildir*" sözleriyle idrak

---

146 A.A., II, 31.

147 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 25.

148 Yusuf Ziyâ, "Kınalızâde'de Terbiye Nazariyesi", *Mihrab Mecmuası*, sy. IV, s. 102; Ali Köse, a.g.e., s. 46.

149 A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 229; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 334.

levhalarının sade olduğunu dolayısıyla her yöne meyledebileceklerine işaret eder. Ancak onun "sade" kelimesini kullanması idraklerinin tamamen boş olmadığına bir işarettir. Aynı zamanda bunun arkasından gelen cümlede Kınalızâde çocuğun tabiatının henüz hayvânî (behimî) seviyede olduğundan hareketle bu hayvânî tabiatının gereği olarak çoğunlukla rezîl fiillere yöneldiğini belirtir. Bu da çocuğun tamamen boş bir idrakle dünyaya gelmediğinin bir göstergesidir. Aslında Kınalızâde gerek insanda nefislerin meydana gelişi ve insânî nefs olan nâtık nefsin kazanılması, gerekse faziletlerin elde edilmesi konularında insanın basamak basamak zamanla ve eğitimle natık nefsi kazanma ve insanlık vasfını elde etme hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu sebeple çocuğun doğuşundan sonraki nefs ve erdemleri elde edinceye kadar olan gelişimi için bu kısımlara bakılmalıdır.

Kınalızâde çocuğun idrakinin sade olduğu için eğitime müsait olduğunu düşünmektedir. Kınalızâde göre çocuk yukarıda belirttiğimiz gibi henüz hayvani tabiata sahip olduğu ve bunlar da rezil fiillere gerektirdiği için bunlara yönelse de yasaklandığı, tenbih edildiği ve azarlandığı zaman levhası sade olduğu için kaçınma ve yasaklama da kalbinde yerleşir. Yani bir davranışın kötü ve yasak olduğu, kaçınılması gerektiği öğretildiğinde bunu öğrenebilir. Müellifimiz burada bazı alaycı kişilerin "sefih çelebi" olarak isimlendirdikleri sefih ve noksan akla uygun yaşayışları ile meşhur olmuş asilzadelerin çocukken yanlış eğitildiklerine dikkat çeker. Kınalızâde'ye göre onların bu hale gelmelerinin sebebi küçükken riayet ve hürmet sebebiyle mürebbiyeleri ve dadıları tarafından herhangi bir fiilleri yasaklanmaması, yapmaması konusunda ikaz edilmemesi, ne derlerse ve ne yaparlarsa "aferin" denilip güzel bulunmasıdır.[151]

Kınalızâde filozofların çocuğun terbiyesinde fiilin tabiatına yani çocuktaki her kuvvete uymak gerektiği dile getirdiklerini belirtir.[152] Bu filozoflara göre çocukta ilk meydana gelen güç utanma (haya)dır. Çocukta haya kuvvetinin yerleştiğinin göstergesi çocuğun çoğu zaman insanların yanında başını aşağıya eğip arsızlık, küstahlık yani

---

150 Kınalızâde ile J. Locke'nin görüşlerinin aynı olduğunu düşünen araştırmacılara rastlıyoruz. Bkz. A. Köse, a.g.e., s. 47.

151 A.A., II, 31; Osmanlıda çocukların nasıl sefih çelebi haline getirildiklerine tipik bir örnek olması için bkz. Robert Mantran, *XVI ve XVII Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, s. 175.

152 Kınalızâde'nin erdemlerin kazanılması konusunda tabiat ve sanattan söz ettiğini, ahlaki eğitimin sanat işi (sonradan kazanılma) olduğunu ve bu sanatın elde edilmesinde tabiatına uyması gerektiği hatırlanmalıdır. Bkz. A.A., I, 87.

edepsizlik etmemesidir. Bu çocuğun asaletine delildir. Bu durumdaki çocuğun terbiyesine yönelmeli ve ahlâkın düzeltilmesine ihtimam gösterilmelidir.[153] Kınalızâde'nin buradaki açıklamaları erdemlerin kazanılması konusunda verdiği bilgileri hatırlatmaktadır. O çocuğun doğumundan sonraki gelişimine işaret ederken insanın belli bir süre sonra temyiz gücünü kazandığını ve bu gücün ilk eserinin utanma (haya) olduğuna işaret etmişti.[154]

Kınalızâde çocuk eğitimi konusunda da her zaman olduğu gibi Tûsî ve Devvânî'yi takip etmiş ancak biraz farklı bir şekilde sade levhayı öne alarak konuyu işlemeyi tercih etmiştir. Kınalızâde'nin burada kaynak gösterdiği filozoflar da büyük bir ihtimalle Tûsî ve Devvânî'dir.[155] Onların dayandığı kaynak ise İbn Miskeveyh'dir.[156]

Kınalızâde utanma duygusuna sahip bir çocuğun terbiyesinin nasıl yapılacağı konusunda da İbn Miskeveyh'den gelen Tûsî ve Devvânî'nin tavsiyelerini tekrarlar.[157] Şüphesiz Kınalızâde bu tavsiyelere içtenlikle katılmaktadır. Çünkü onlardan kendisine gelen bilgileri döneminin ihtiyaçlarına göre geliştirme, eksik yönleri tamamlama gibi bir gayretin içine girmemiş, aksine bazı yerleri belki döneminde anlaşılması veya bu tip insanların bulunmasının zorluklarından dolayı kısaca vermekle yetinmiştir.

Kınalızâde'ye göre utanma duygusunu kazanmış çocuğun terbiyesi için reziletleriyle tanınan, çocuğun terbiyesine zıt kişilerle bir arada bulunması yasaklanmalıdır. Sefihlik ve fuhuş yapan, oyun ve eğlence ile meşgul kişilerle çocuk ve gençler oturtup sohbet ettirmemelidir. Kınalızâde bunun sebebini selefleri gibi çocuğun levhasının (idrakinin) sade olmasına bağlar. İnsan özellikle çocukluk ve küçüklük çağlarında huy hırsızı ve henüz sade bir idrake sahip olduğu için onların ahlâk ve tavırlarıyla ahlâklanabilir. Kınalızâde insanın özellikle çocukluk çağlarında başkalarından gördüğünü kolayca alabilecek şekilde huy hırsızı olduğuna da işaret eder.

---

153 A.A., II, 31.
154 A.A., I, 88.
155 A.A., II, 31; krş. Tûsî, a.g.e, s. 222-223; *Ethics*, s. 167; ç. Yusuf Ziya, "Nasîr Tûsî'nin 'Terbiye' Hakkındaki Fikirleri, Çocuk Terbiyesi" *Mihrab Mecmuası*, sy.5, s. 132-133; Devvânî, a.g.e., s. 206-207.
156 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 67, ç. 58.
157 A.A., II, 31-39; Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 67-76, ç. 58-65; Tûsî, a.g.e, s. 222-235; *Ethics*, s. 166-173; Devvânî, a.g.e., s. 206-214.

Kınalızâde çocuk eğitiminde iyiyi övme, kötüyü yerip kınama ve ibret için kötüleri örnek gösterme gibi metotları da tavsiye eder. Ona göre eğitici çocukların yanlarında daima iyi ve hayır sahibi kimseleri övmeli, kötü ve zararlı insanları ayıplayıp kınamalıdır. Böylece çocuk kötüden uzaklaşıp iyiyi tercih eder. Eğer kötü bir işe yönelirse açık bir şekilde başa kakıp çıkışmak yerine kınayarak hafifletmeli ve onu hata ile yapılmış kabul etmelidir. Ya da hatayı işitilmemiş anlayıp "o çocuk bu davranışı yaptığında şu cezayı almış" şeklinde başka bir çocuğu örnek göstermelidir. Kınalızâde gerekmeyince "sen şöyle yapmışsın" denilmemesini tenbih eder. Aksi taktirde çocuk "bildikleri halde bana ceza vermediler" diyerek tekrar aynı şeyi yapabilir.[158]

Kınalızâde çocuklarda nefs-i emmareleri mevcut ve kötülüğe mani olacak akılları henüz olgunlaşmadığı için büyümelerinin başında kötü fiillerin meydana gelebileceğine işaret eder. Bazı çocuklardan yalan, kovuculuk, bazısından hırsızlık ve hıyanet vb. kendisine ve başkasına zararı olan çirkin pek çok davranış ortaya çıkabilir. Kınalızâde bu konuda uyanık olup hemen bu davranışı yasaklamayı ve çocuğun kötü huyunu terbiye etmeyi gerekli görür. [159]

Çocuk bazı işlerini gizleme alışkanlığı kazanmamalıdır. Eğer buna alışırsa kabahatlerini de gizlemeye alışır.[160] Çocuğun yalan söylemesi ve ister doğru ister yanlış olsun yemin etmesi de yasaklanmalıdır.[161]

Kınalızâde ayrıca çocukların erkeklerin meclisinde az söz söylemesini, soru sorduklarında cevap vermekle yetinmenin öğretilmesi, çok gülme ve hoşa gitmeyen beyhude davranışların yasaklanmasını önerir.[162]

Kınalızâde'ye göre çocuğun her gün boş zamanında bir miktar oyun oynamasına izin verilmelidir. Ama bu oyun kötülük ve çirkinlikleri içine almamalıdır.[163]

Kınalızâde ilk çocukluk devresindeki eğitim için telkin, iyiyi övme, kötüyü yerip kınama ve kötüyü örnek gösterme gibi metotlarla dini eğitimde tavsiye ettiği tekrar

---

158 A.A., II, 32.
159 A.A., II, 32.
160 A.A., II, 33.
161 A.A., II, 33.
162 A.A., II, 33.
163 A.A., II, 34.

metodunu önerir. Çocuğa bu devrede hareket etmek, durmak, oturmak, söz söylemek, yemek yemek gibi bütün görgü kurallarının öğretilmelidir.[164] Bu aşamada sayılan metotlarla çocuğa şu konularda eğitim verilmelidir:

(a) Dini Eğitim

Kınalızâde dini eğitimin nasıl verileceği konusunda ayrıntılı bir bilgi vermez. Ancak çocukların sade bir idrak sahibi ve huy hırsızı oldukları için dini eğitimlerinin bu yaşlarda yapılmasını, dinin edeplerinin ve Peygamberin sünnetinin öğretilip telkin edilmesini önerir. Farz, sünnet, helal, haram nedir? Yapa yapa öğretilip, telkin edilmelidir. .Farzlar ve vaciplerle sürekli meşgul olunmalı ve devam ettirilmelidir. Kınalızâde Peygamberimizin (sav) "Çocuklarınızı yedi yaşına geldiklerinde namaz kılmayı emrediniz, on yaşına geldiklerinde kılmazlarsa dövünüz. Tembelliği huy etmekten sakınınız."[165] Şeklindeki hadisiyle dini eğitimin uygulamaya başlama yaşını ve metodunu açıklar.[166] Görüldüğü gibi Kınalızâde dini eğitim konusunda çocukların ilk önce telkin ve tekrar yöntemi ile eğitilmesinden yanadır. Eğer bunda başarılı olunmazsa dayağı en son çare olarak önermektedir.

(b) Çocuğu Cömertliğe Alıştırmak

Kınalızâde çocuğun cömertliğe alıştırılmasından yanadır. Bu amaçla çocuğun arkadaşlarına iyilik ve yardımda bulunması telkin edilmeli, onlara büyüklenme, böbürlenme ve alay etmeyi tamamen yasaklamalıdır. Kınalızâde çocuğun bizzat uygulayarak alışması için sadaka verilmek istendiğinde çocuğun eline verilerek sadakaya alıştırılmasını tavsiye eder. Yine bu amaçla dünya malını gözünde küçük göstermeli, altın ve gümüşü sevmekten ve bunları saklamaktan nefret ettirilmelidir. Çünkü Kınalızâde'ye göre altın ve gümüş sevgisi yılan ve akrepten daha kötüdür.[167]

---

164 A.A., II, 33.
165 Ebu Davud, *Sünen*, Namaz, 26.
166 A.A., II, 31-32.
167 A.A., II, 34.

(c) Kılık Kıyafet Konusunda Eğitim

Kınalızâde çocukların kılık kıyafet konusunda da eğitilmesinden ve bu konuda bir takım alışkanlıklar kazanmalarından yanadır. Bu sebeple çocuğun saçlarını tarayıp, açığa koymamasını, övünmeye sebep olacak kıymetli ve güzel kıyafetlerle süslenmemesi önerir. Çocuk gerekmeyince yüzük de takmamalıdır. Çocuğun yanında daima güzel yiyecekler ve süslü kıyafetler küçük görülmelidir. Böylece çocuğun zihninde süs ve ziynetin kadınlara münasip olduğu, erkeklerin süs ve ziynetinin bunlar değil hüner ve yetkinlik, fazilet ve erdem olduğu yerleşir, böylece çocuk süs ve ziynetin, renkli elbiselerin kadınlara layık olduğu hatırlar.[168] Görüldüğü gibi bu çağdaki giyimle ilgili eğitimde de diğerleri gibi telkin metodu kullanılmalıdır.

(d) Yeme-İçme Konusunda Eğitim

Kınalızâde bu bölümde ayrı bir başlık altında yeme-içme konusunu işler. Ancak bu kısım görgü kuralları diyebileceğimiz bir takım tavsiyeleri içermektedir. Burada ise yeme-içme konusunda çocuğa öğretilmesi gerekenler ile kazandırılması gereken alışkanlıklardan söz etmektedir. Buradaki eğitimde de Kınalızâde telkin metodunu tavsiye eder.

Kınalızâde'ye göre yeme-içmeye tamah ederek düşünmeye (nazar) ve saadeti kazanacak mertebeye yükselmeye gayret etmek öküz, eşek gibi hayvanların yemine alışmak gibi aşağılık bir adettir. Bu mertebede kalmak ise aşağı hayvanlarla beraber olmaktır. Kınalızâde çocuklara bunların açıklanıp öğretilmesini, bu öğütlerin çocuğun zihninde uzun zaman kalması ve tabiatı tarafından kabul edilmesi için tekrar edilmesini tavsiye eder. Bunun zıddı olan ve dünyadaki bütün isteğinin yemek, içmek, giymek ve bunlara bağlanmak olduğunu söyleyen arkadaş ve akranlarından uzaklaştırılmasını, bir arada bulunmanın yasaklanmasını tavsiye eder.[169]

Kınalızâde yemek alışkanlıklarıyla ilgili bir diğer önerisi; çocuklara her zaman iyi ve nefis yiyecekler, lezzetli içecekler vererek bunlara alıştırmamaktır. Ara sıra haşhaşlı ekmek yedirerek bununla yetinmek de öğretmelidir. Çünkü yiyeceğe muhtaç olup bu tür yiyeceklerle yetinmek zorunda kaldığı zamanlar olabilir. Özellikle

---

168 A.A., II, 32.

sultanların bu tür iyi yiyeceklerle nazlı yetişmelerine karşı olan Kınalızâde, onlara layık görmediği nazı orta seviyedeki insana hiç layık görmez.[170]

Yemek-içmek alışkanlığının zihinsel faaliyetlerle de ilgili olduğunu düşünen Kınalızâde; çocuğun zihnine kalın kafalılık, tabiatına tembellik verdiği ve öğrenmeye mani olduğu gerekçesi ile sabahları çok yedirilmemesini tavsiye eder. Yemek dersin sonunda verilmeli, dersini bitirmeden önce yemek verilmemelidir. Et, tatlı, meyve ve çabuk tuvaletini getiren yiyeceklerin çok yedirilmemesini, yemek yerken özellikle meyve yerken su içirilmemesini önerir.[171]

Kınalızâde ayrıca çocukların sarhoş edici şeylerden sakındırılması gerektiğini belirtir. Gerçi sarhoş edici içeceklerden herkesin kaçınması gerekir (düşünürümüz bir türlü daha önceki gibi haram kelimesini kullanamamaktadır) fakat mizaçları sıcak ve rutubetli olduğu için çocuklara son derece zararlıdır ve mutlaka uzaklaştırılması lazımdır. Çünkü sarhoş edici şeyler çocuklarda öfke, korku, hafiflik, küstahlık ve bozukluğa sebep olur. Bunun sonucunda beğenilmeyen melekeler kalplerine yerleşir ve bunların giderilmesi zor fakat zararı çok olur. Kınalızâde bunun için çocukların içki içilen yerlere gönderilmemesini, buralarda hikaye ve ahlâkını bozucu şiirlerinin dinletilmemesini tavsiye eder. Düşünürümüz de Tûsî'nin ifade ettiği gibi bazı kimselerin şiirin çocuğun tabiatına incelik, rikkat ve zeka verip incelik kazandıracağını söylemelerine rağmen bunun doğru olmadığını, şiirin zararının faydasından çok olduğunu şiirle meşgul olan birisi olarak işaret eder.[172]

(e) Uyku Konusunda Eğitim

Kınalızâde çocuğun geceleri çok uyumaktan, gündüz uykusundan ise tamamen men edilmesini öğütler.[173] Ona göre gece uyku ve sükunete uygundur. Gündüzün aydınlık ve ışığı uykuya dalmaya manidir. Bunun sebebi ruhun nur aleminden olmasıdır. Ruh kendi cinsinden olan ışığı görünce karanlık evi olan bedene yönelmez. Karanlık bu

---

169 A.A., II, 32.
170 A.A., II, 32-33.
171 A.A., II, 33.
172 A.A., II, 33; krş. Tûsî, a.g.e, s. 224-225; *Ethics*, s. 168; ç. Yusuf Ziya, "Nasîr Tûsî'nin 'Terbiye' Hakkındaki Fikirleri, Çocuk Terbiyesi" *Mihrab Mecmuası*, sy. 5, s. 134-135.
173 A.A., II, 33.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

sebeple uyumaya yardımcıdır. Ayrıca Kur'an ayetleri ve doktorların tavsiyeleri de bu yöndedir.[174]

(f) Zorluklara Dayanma Konusunda Eğitim

Kınalızâde eğitim konusundaki dağınık tavsiyelerinden bir kısmı çocuğun zorluklara dayanması ile ilgilidir. Gerçi yeme-içme ve uyku konusundaki alışkanlıklar da çocuğun dayanıklı olması için yapılan tavsiyelerdir. Fakat bunların dışında Kınalızâde'ye göre çocuğu yazın gölgeliklere gitmek, yelpazelere saldırmak, kışın kalın kürklere sarınmak ve son derece sıcak yerlerde oturmak gibi naz ve nimet içinde yaşamaktan men etmek gerekir. Yine çocuk yayan yürümeğe, at binmeye de alıştırılmalıdır.[175]

3) Buluğ Çağı ve Gençlik Döneminde Eğitim

Kınalızâde çocukluk mertebesinden çıkıp erkeklerin istekleri olan amaçlara vakıf olduğunda, ve buluğa erdiğini anlayınca hayatın esas gayesi ve oyun ve eğlenceden daha yüksek istek ve arzular olduğunun öğretilmesi gerektiğini belirtir. Ona at, hizmetçi, köle, çiftlik gibi mal ve mülkten maksat insanın mizacını düzeltmesi, sıcak, soğuk, açlık, susuzluk acısından uzaklaşıp sağlam mizaç ve kuvvetlerle manevi yetkinliği kazanması, ebedi hayata hazırlanma kabiliyeti meydana getirip kudretli azizlerin yakınlarının civarında hakiki saadeti kazanmak olduğu öğretilmelidir. Kınalızâde sadece uyku, yeme-içme, giyinmek, nikah gibi isteklerin hayvanlara da kolay geldiğini fakat nazarî amaçların yeri olan yüksek yer ve gayrete sahip olup bundan sonra ilimle meşgul olmak gerektiğini belirtir. Kınalızâde daha önce hikmet konusunda ilimlerin çeşitlerini açıklamıştı. Erdemlerin kazanılması sırasında ise ilimlerin hangi sıra ile öğrenilmesi gerektiğini açıklamıştı. İşte Kınalızâde bu daha önce açıkladığı ilimlerin sırayla öğrenilip en son ilim olan ilâhî ilme ulaşılmasını ve burada anne babadan öğrenilen taklitle edinilen akaidin burhan ve delil vasıtasıyla yakînî derecesinde öğrenilmesini tavsiye eder.[176]

---

174 A.A., II, 68.
175 A.A., II, 33.
176 A.A., II, 34-35.

Kınalızâde kişinin tabiat ve kabiliyetlerini kontrol edip hangi ilme tabiî olarak meyli ve kabiliyeti varsa onunla meşgul olmasını önerir. Çünkü her kesin yaratılışında bir ilme veya sanata kabiliyeti olduğuna ve bunda Allah'ın gizli bir sırrı ve derin bir hikmeti olduğuna inanmaktadır. Bu derin hikmet toplumun düzeni ve insanın yaratılışı ile ilgilidir. Çünkü toplumda bütün sanatlara ihtiyaç vardır. Eğer herkes aynı sanata kabiliyetli ve yalnız o sanatı yapıyor olsaydı herkes en şerefli sanatla meşgul olup kimse orta ve aşağı sanatı öğrenmezdi. Bu da alemdeki düzenin ve geçimin bozulmasına sebep olurdu. Dolayısıyla herkesin tabiatının bir ilme ve sanata kabiliyetli olup ona yönelmesi ilahi hikmetin bir gereğidir. Ayrıca insanın kabiliyeti olduğu bir şeyle uğraşmasının kendisine de faydası vardır. İnsan kabiliyetli olduğu bir işle uğraşırsa az zamanda çok gayret etmeden bir şey elde eder. Buna karşılık kabiliyeti olmadığı bir şeyle uğraşması zamanını ve kabiliyetini kaybedip boşa harcamasına, fakat sonunda bir şey elde edememesine veya çok zaman da kolay ve basit bir şey elde etmesine sebep olur.[177]

Kınalızâde'ye göre çocuk bir sanat veya bir ilimle meşgul olduğunda, ona bunun bütün metotlarını, derecelerini, ona yakın ilim ve sanatları öğretilmeli ve bir kısmı öğrenilip diğeri eksik bırakılmamalıdan tamamlatılmalıdır. Bunun yanında bir kişi önemli gördüğü ilimden başka bir ilimle de meşgul olmak istese veya bazıları gibi tamamen boş olmamak için tahsil etmek istese bu Kınalızâde'ye göre ifratla meşgul olmaktadır. İlmin bütün yönlerini ve lüzumlu şeylerini tahsil etmek gerekli değildir. Ayrıca Kınalızâde bütün ilimlerin öğrenilmesinin imkansız olduğunun farkındadır. O ömür az, ilim çok diyerek en mühimleriyle yetinmek gerektiğini dile getirir.[178]

Kınalızâde'ye göre çocuk bir sanatla meşgulken kabiliyetsizliği veya aletlerinin eksik olması sebebiyle öğrenmekte güçlük çekerse başka sanatla meşgul edilmeli, ilk sanatta ısrar edilmemelidir. Fakat ilk işinde tamamen ümitsizliğe düşmeyince de vazgeçmemelidir. Çünkü bir sanatta az bir zorluk ve güçlük gördüğünde vazgeçmek ıstırap ve acelecilik alametidir. Bu durumdakiler sanatkar ve usta olmazlar. Sanat ve ustalık öğrenmek isteyenlerin sabır ve sebat etmesi gerekir.[179] Dolayısıyla Kınalızâde çocuğun kabiliyeti olmadığı bir işte fazla zorlanmasını hoş görmemekle beraber fakat en ufak bir zorlukta da hemen sanatını değiştirmesini de doğru bulmamaktadır. Çünkü bu

177 A.A., II, 35.
178 A.A., II, 36.

tür bir yaklaşım aynı zamanda çocuğun sabır, sebat ve zorluklara dayanıklı olmak gibi güzel huylar kazanmasına da engeldir. Ayrıca çocuğa meşgul olduğu sanata uygun alıştırma yaptırmak da gerekir. Bu tabiî harareti harekete geçirip sıhhatin korunmasına yardım eder ve tembelliği giderir.

Kınalızâde bir sanat öğrenen çocuğun öğrendiği sanattan maaş ve mal kazandırılması gerektiğini belirtir. Çünkü bu sanatın eseridir ve çocuk sanat öğrenmenin zevkini tadar, o sanata olan ilgisi ve isteği artar, sanatını sonuna kadar götürmeye gayret eder. Ayrıca hayırlı insanların yaratılışı ve yüksek ruhlu insanların özelliği olan kendi eliyle kazandığı ile yaşamaya alışır. Baba ve annesinden kalacak mirasa güvenmez. Müellifimiz zengin çocuklarının anne ve babadan kalacak mirasa güvenip bir sanat öğrenmediklerine fakat zamanla bu mallar tükenince zor durumda kaldıklarına işaret ederek bu konuda çeşitli hükümdarların çocuklarını yetiştirme ile ilgili örneklerini aktarır.[180]

Kınalızâde'nin eğitim ve terbiye konusunda önemle durduğu bir başka konu çocuğun eğitimine erken yaşta başlanılmasıdır. Çünkü daha sonra bu çocuğu ıslah edip ahlâkını düzelmek çok zordur. O da Tûsî ve Devvânî gibi Sokrat'ın ağzından yaş dalı eğmenin kolay fakat kuruduktan sonra doğrultmanın çok zor olduğunu belirterek çocukların zorluklara ve acılara küçük yaştan itibaren alıştırılması gereğine dikkati çeker.[181]

Kınalızâde genç kendi başına geçimini temin etmeye başlayınca evlendirilip evinin ve eşyalarının ayrılmasının daha uygun olduğu düşüncesindedir.[182]

d) Kız Çocuklarının Terbiyesi

Kınalızâde kız çocuklarının erkek çocuklarına kıyaslanarak uygun özellikler ve âdâbla terbiye edilmesini tavsiye eder. Ancak kız çocuklarının eğitiminde özel durumları sebebiyle bazı farkların olması tabiidir. Nitekim Kınalızâde eğitim konusunun sonunu kız çocukların eğitimine ayırır ve bir takım tavsiyelerde bulunur. Buna gör kız

---

179 A.A., II, 36-37.

180 A.A., II, 37-38.

181 A.A., II, 38; krş. Tûsî, a.g.e, s. 229; *Ethics*, s. 172; Yusuf Ziya, "N. Tûsî'nin Terbiye" s. 139-140; Devvânî, a.g.e., s. 213.

182 A.A., II, 37.

çocuklarına gerekli olan haya, iffet, erkeklerden sakınmak ve korunmak, örtü (hicâb) ve ev idaresi ile ilgili konularda kızları eğitirken aşırı özen gösterilmelidir. Kadınlara gerekli olan edebi telkin edip öğretilmeli, bununla kalınmayıp amel de ettirilmelidir.

Kınalızâde kız çocuklarına okuma yazma öğretilmesi konusunda Tûsî'den farklı fikirler savunur. O Tûsî'nin kız çocuklarına okuma ve yazmayı öğretmenin yasaklanması görüşünde olduğunu bildirir. Gerçekten de Tûsî açıkça kız çocuklarının okuma ve yazmalarının yasaklanmasını ister. Bunun yerine kadın açısından övgüye layık olan şeylerin öğretilmesinden yanadır.[183] Kınalızâde diğer ulemanın yazması yasaklanmalı fakat okumasına izin verilmeli görüşünde olduklarını da belirtir. Okumalarına izin verilmesinin sebebi dinin vacipleri, sünnetleri, şer'i hükümleri, kadınlara ait hayız, nifas gibi hükümlerin kadınlara öğretilmesi zaruretidir.[184]

Kınalızâde'nin kendisi kız çocuklarına hem okuma hem yazma öğretilmesinden yanadır. O ilmin kadın erkek bütün Müslümanlara farz olduğunu hatırlatır. Hz. Aîşe'yi örnek vererek ilmi ve İslâmın hükümlerinin çoğunun onun tarafında rivayet edildiğini dile getirir. Bundan başka İslâm dünyasında özellikle hadisçiler arasında alim kadınların çok olduğuna işaret eder. Bunlara Merveziyye'nin kızını, Şehid Katibe'yi ve hanefi alimlerinden *Tuhfe* sahibinin Fâtımâ isimli kızını örnek verir. Özellikle Fâtımâ'nın ilmini öven Kınalızâde, babasına fetva almaya gelenlerin onun cevabını da aldığını belirtir. Kınalızâde'nin açıklamalarına göre daha sonra Fâtımâ Kâşânî ile evlenmiş ve fetva bu üçünün(babası-kendi ve eşi Kâşânî) cevabı ile çıkmaya başlamıştır.[185]

Kınalızâde'nin kız çocuklarının okuma ve yazma öğretilmesi konusundaki tavsiyelerinin Osmanlı toplumundaki uygulamalarla örtüştüğünü görüyoruz. Çünkü Osmanlıda kız çocuklarının eğitimine önem verilmiş kızların okutulması için çeşitli seviyelerde okullar açılmış, buradaki hocalara ve öğrencilere gereken ilgi ve alaka gösterilmiştir. Osmanlı'da dini eğitim görüp, dini sohbet yapan, tasavvuf, şiir, edebiyat ve sanatla ilgilenen, musiki dersleri alıp bu konuda ustalaşan hatırı sayılır derecede çok kadının olması bu anlayışın sonucu olmalıdır.[186] Ayrıca ailesi tarafından genç kızlara

183 A.A., II, 38; Tûsî, a.g.e., s. 224-225; *Ethics*, s. 173; Yusuf Ziya, "N. Tûsî'nin Terbiye" s. 140.

184 A.A., II, 38-39.

185 A.A., II, 39.

186 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet,Toplum Hayatı*, 99-102; Suraıya Faroqhı, *Osmanlı Kültürü*, 127-132, 135-136; R.. Mantran, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, s. 175.

evini idare edebilmesi ve ailesinin ihtiyaçlarını temin edebilmesi için dokumacılık gibi bir takım sanatların öğretildiğini, kadınların bunlardan bir kısmını satarak ailenin geçimine katkıda bulunduklarını kaynaklardan öğreniyoruz. [187]

Kız çocuklarının eğitilmesi konusunda selefleri Tûsî ve Devvânî'den farklı görüşler savunan Kınalızâde'nin düşüncelerinin temelinde toplumdaki bu anlayışın bir etkisi var mıdır yoksa toplumu onun bu konudaki düşünceleri mi etkilemiştir, bilemiyoruz. Ancak eğitim gören kadın sayısının özellikle XVII. yy.da artmasında XVI. yy.'ın sonuna doğru eserini yazan Kınalızâde'nin görüşlerinin de rolü olmalıdır. Kadının eğitim görmesini çeşitli dini delillere ve örneklere dayanarak hararetle tavsiye eden Kınalızâde'nin düşüncelerinin başta kadının ailesi olmak üzere genel olarak toplum tarafından benimsendiği ve kız çocuklarının eğitilmesi konusundaki gayretleri teşvik edip hız kazandırdığı da bir gerçektir.

Kınalızâde Tûsî gibi kızın buluğ çağına gelince kendisine denk biriyle evlendirilmesini, geciktirilmemesini tavsiye eder. Ancak o damat adayının özelliklerine de yer verir. Ona göre damat olacak kimsede din, güzel huy, cömertlik ve şanı dikkate alınmalı, yüksek mevki, çok mal, nesep ve yakışıklılığına (hüsn-ü şekil) bakılmamalıdır. Eğer asıl aranılanlardan sonra bunlar da olursa Kınalızâde'nin deyimi ile "nur üstüne nur"dur. Evlendikten sonra damatla ve anne-babası varsa onlarla güzelce geçinmeli, utanmaz davranması ve gönüllerini incitmesi yasaklanmalıdır. Zorunlu olmadıkça da boşanma yoluna gitmemelidir.[188]

e) Eğitimde Öğretmen-Öğrenci İlişkisi ve Öğretmenin Özellikleri

Kınalızâde çocuğa eğitim verecek öğretmenin özellikleri ve öğretmen-öğrenci ilişkisi konusunda da kısa bilgiler verir. Buna göre öğretmen iyi (salih), dindar, akıllı, takva ehli, temiz (selîm) ahlaklı, sağlam (sahîh) akla sahip kimselerden olmalıdır. Ayrıca güzel ahlâka, melik ve büyüklerin(ekâbir) âdâblarına vakıf, gazap ve hilm arasında denge kurabilen bir kişi olmalıdır. Çünkü son derece yumuşak huylu olursa terbiye etmek ve ahlâkını düzeltmekten aciz kalır. Çok öfkeli ve kızgın da olmamalıdır. Çünkü çocuk lüzumsuz kinden dolayı mahzun olup ilim öğrenmekten nefret edebilir.

---

187 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 102-106, 160; Suraıya Faroqhı, *Osmanlı Kültürü* 127, 133-135; R. Mantran, a.g.e., s. 158, 160.

Kınalızâde öğretmenin Tûsî ve Devvânî'de geçen vakar, heybet, mürüvvet ve temizlikle meşhur olma gibi özelliklerine -Gülşenî aynen aldığı halde- yer vermemiştir.[189] Kınalızâde sevilmeye layık öğretmeni ise "faydalı ilim öğrenmeye ve hayırlı iş yapmaya önderlik eden, faydalı ile faydasız ilimi bilip ayırt ederek faydalı ilime yönelten kişi" olarak açıklar.[190]

Öğretmen gereksiz yere çocuğa vurmamalıdır Kınalızâde çocuğun eğitim amacıyla dövülmesine karşı çıkmaz. Hatta "*muallim darbla te'dîb ettiğinde*" sözlerinden anlaşılabileceği gibi dayakla terbiye edilebileceği düşüncesindedir. Ancak bu dayakla terbiye sırasında çocuğun feryat figan etmesi yasaklanmalı, bu şekilde bağırmanın zayıflara uygun bir davranış olduğu çocuklara söylenmelidir. Kınalızâde "ilk dayağı az vurmalı fakat kötülük yapmaktan kaçınmasını sağlayacak şekilde acı vermeli" şeklinde öğretmenlere de dayak konusunda bir takım tavsiyelerde bulunur.[191]

Kınalızâde'nin çocuğun öğretmen gözetimindeki eğitimine iradî terbiye adını verdiği belirtilir. Ancak biz Kınalızâde'de öncekiler gibi iradî terbiye adıyla bir ayırıma ne öğretmenin özelliklerinde ne de başka bir yerde rastlayabildik.[192]

Kınalızâde'ye göre çocuğa öğretmeni, annesi, babası ve ağabeyine saygı göstermesi, onlardan utanıp çekinmesi öğretilmelidir. Anne ve baba çocuklarına aşırı sevgi besliyorlarsa mümkün oldukça bunu belli etmemelidirler. Çünkü çocuk anne ve babasının sevgisini anlarsa korku ve çekinmesi kalmaz, ilim ve edebi öğrenmesi eksik olur. Kınalızâde bu sebeple öğretmenin cevr ve cefasının anne ve babanın sevgisine tercih edildiğini belirtir. Ancak düşünürümüze göre bazı akıllı babalar çocuklarını çok sevseler de belli etmeyip terbiye ve ahlâkının güzelleşmesine eksiklik getirmezler.[193]

f) Çocuk Eğitimi ve Terbiyesinde Çevre Faktörü

Kınalızâde'nin yeme-içme, kılık-kıyafet, uyku ve zorluklara dayanma konusundaki tavsiyeleri bedeni alışkanlıklar sağlamaya yönelik bir eğitimdir. Bu,

---

188 A.A., II, 39.
189 A.A., II, 34; krş. Tûsî, a.g.e, s. 226; *Ethics*, s. 170; Devvânî, a.g.e., s. 210.
190 A.A., II, 96.
191 A.A., II, 34.
192 A.A., II, 33; krş. Yusuf Ziya, "Kınalızâde'de Terbiye" s. 102; Ali Köse, a.g.e., s. 48.
193 A.A., II, 34.

Kınalızâde'nin çocuk eğitimi ve terbiyesinde ruh ve beden eğitimini bir bütün olarak değerlendirdiğinin göstergesidir. O ayrıca eğitimde çevre faktörüne de önem vermektedir. Nitekim o insanların farklı özelliklere sahip olmasının sebeplerinden birincisini kalıtım olarak verirken, ikincisini insana bulunduğu yerin havası, yeri ve suyunun tesir etmesi, üçüncüsünü eğitim ve taklit yoluyla o huyun öğrenilmesi olarak verir.[194] İkinci ve üçüncü maddede yer alanlar günümüzün modern çalışmalarında çevre başlığında değerlendirilmektedir.[195]

Kınalızâde'nin *"mektebde ta'lîm itmeyeler"* sözlerinden çocuğun okulda eğitilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Fakat ahlâk ve edebi güzel olan asilzadelerle ders gördürülüp beraber eğitilmesini de tavsiye etmektedir. Çünkü böylece çocuğun dersi öğrenirken onlardan güzel ahlâk ve yetkinlik kazanma ihtimali olabilir. Ancak o kendi döneminde bu tür örnek alınacak insanların azlığından şikayetçidir.[196] Ayrıca annenin ailesinin iyi bir soydan olup terbiyesinde anneye yardımı[197], padişahların ve sultanların çocuklarını iyi yetişmeleri için uzak ülkelere, kendilerine iyi eğitim verebilecek kimselerin yanına göndermesiyle ilgili verdiği örnekler[198], sefih çelebi tipinin oluşmasında dadıların katkısı[199], çocukların rezillikleri ve kendi terbiyelerine zıt kişilerle bir araya getirilmemesi, fuhuş ve sefihliğiyle tanınan kişilerle bir arada oynayıp vaktini geçirmemesi[200], ahlâkı güzel bazı asilzadelerin yanında yetişmesi ve onlarla beraber eğitim görmesi[201], içki içilen meclislerden uzak tutulması[202], hatta iyi, ahlâklı ve dindar bir öğretmen bulunması konusundaki tavsiyeleri çevrenin çocuk eğitimindeki etkisine işaret etmektedir.

2. Genel Görgü Kuralları

Kınalızâde'nin Tûsî ve Devvânî gibi çocuk eğitimi ve terbiyesinden sonra herkesin bilmesi gerektiğini belirttiği görgü(âdâb) kurallarını verir. Âdâb kelimesi edeb kelimesinin çoğulu olup her iki kelime de insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ve

---

194 A.A., II, 58.
195 Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, s. 51-60.
196 A.A., II, 34.
197 A.A., II, 30.
198 A.A., II, 37-38.
199 A.A., II, 31.
200 A.A., II, 31.
201 A.A., II, 34.

davranışlarında gerekli olan onların başarılı, mutlu ve ahlaklı olmasını sağlayan pratik bilgileri içerir. Buna âdâb-ı muâşeret ismi de verilir.[203] Biz bunları görgü kuralları olarak anacağız.

a) Söz Söyleme Kuralları

Kınalızâde'nin "*Söz Söylemenin Âdâbı Beyânındadır*" başlığıyla verdiği Tûsî ve Devvânî'de de yer alan kuralları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:[204]

1) Mutlak olarak çok söz söylemekten son derece kaçınmak gerekir. Çünkü çok söz dimağ hafifliğinin ve akılsızlığın nişanıdır. Ayrıca hürmet hissinin azalmasına sebep olur. Çok söz dimağ sinirlerine ve konuşma aletlerine zarar verdiğinden arkadaşlarının yanında hoş karşılanmaz. Çünkü arkadaşları sohbetinden ve uzun uzadıya anlattığı hikayelerini dinlemekten usanırlar.

2) Topluluktaki diğer üyelere konuşması için fırsat vermemek en rezil ve çok kötü bir davranıştır. Ne kadar kısa konuşulursa o kadar edebe yakın bir davranış olur. Kınalızâde çok konuşmaya tutulan bir insanın, kendisini küçük duruma düşürmesi ve dinleyenlerin usanması olarak başına iki bela geleceğini belirtir. Ayrıca filozofların az konuşması için Allah'ın insanın kulağını iki ağzını bir verdiklerini belirttiklerini ifade ederek dinlemenin ve susmanın hikmetini dile getirir. Yine bunun için selefin "Akıl tam olunca söz noksan olur" sözlerini nakleder.

3) Bir kere söylediği sözü tekrar etmekten kaçınmak gerekir. Özellikle şaka ve latifelerin tekrar edilerek tatlılığı bozulmamalıdır. Ders veren hocalar ve vaizler de bir meseleyi gereğinden fazla tekrar ederek dinleyicilerini usandırmamalıdırlar. Kınalızâde'ye göre önceden cemaate anlattığı bir hikâye veya meseleyi sonradan tekrar etmeyip eğer gerekirse "dediğimiz falan hikâye" diyerek genel olarak işaret etmelidir. Eğer önceden dinlememiş bir iki kişi varsa onlar için tekrar ettiğini belirterek diğerlerine tekrar dinleme külfeti yüklememelidir.

---

202 A.A., II, 33.

203 I. Goldzıer, "Edeb" İA., IV,105; Abdülaziz Bayındır, "Âdâb" DİA, I, 334; M. Çağrıcı, "Edeb" DİA, X ,413-414.

204 A.A., II, 39-43; krş. Tûsî, a.g.e., s. 230-231; *Ethics*, s. 173-174; Devvânî, a.g.e., s. 214-217.

Görüldüğü gibi Kınalızâde'nin buraya kadar verdiği kurallar konuşmaları ile insanın karşısındakileri bıkıp usandırmamasına, bundan sonraki tavsiyeleri topluluk içinde konuşurken karşısındaki kişiyi utandırmamaya ve küçük düşürmemeye yöneliktir.

4) Herkesin bildiği meşhur bir hikayeyi bilinmeyen bir hikaye gibi nakletmemelidir. Buna karşılık mecliste olanlardan birisi bildiği bir hikaye veya nükteyi anlatırsa o kişiyi utandırmamak için hikayeyi bildiğini ona belli etmeyip daha önce işitmemiş bir kimse gibi dinlemelidir.

5) Başkasına bir şey sorulduğunda kendisi bilse bile hemen cevap vermek için atılmamalıdır. Soru sorulan cevap veremezse sorulanı mahcup etmeden soru soranın cevabını güzel bir şekilde vermelidir. Kendisinin de içinde bulunduğu bir topluluğa soru sorulsa cevap vermek için hemen atılmamalı, bir kimse cevap verirken kendi cevabı daha güzel olsa da sabretmelidir. Cevap veren sözünü bitirdikten sonra güzel bir edeple cevap vermelidir. Böylece o kişi kendisini kötülediğini düşünmez. Kendisinden sonra başka cevap veren olursa incinmiş görünmemeli ve cevabı kendisinden güzelse bunu da açıklamalıdır.

6) Birisi sözünü tamamlamadan kendisi söze başlamamalıdır. Kınalızâde filozofların bu konuda başkası konuşurken söze karışan kimseden başka kendi cahilliğini itiraf eden kimse bilmiyoruz dediklerini belirtir.

Kınalızâde'nin bundan sonraki açıklamaları meclislerdeki konuşma ve dinleme âdâbıyla ilgilidir.

7) Kendi huzurunda bir topluluk konuşma ve sohbete başlarsa kendisine müdahale olmayınca karışmamalıdır. Özellikle kendisinden büyüklerin bulunduğu meclislerde faziletini göstermek için soru sormaya başlamamalıdır. Fakat söz kendisine gelince soru sorup cevabını almaya çalışabilir.

8) Mecliste oturanlar bir sözü ondan gizli söylerlerse önemli bir şey olarak kabul edip duymak için gayret göstermemelidir. Özellikle kendi hakkında konuşulan kişinin bu zanna kapılma ihtimali olduğu zamanlarda toplulukta biriyle diğerlerinden gizli olarak fısıltıyla konuşmamalıdır.

9) Büyüklerle konuşurken kinayeli söz söylememelidir. Ses tonu itidal üzerine olmalı ne karşısındakinin tekrar sormasını gerektirecek kadar alçak sesle, ne de karşısındakini küçültücü ve kötü edebli bir tavırla yüksek sesle konuşmalıdır. Yüksek ses özellikle büyükler ve hocaların huzurunda son derece çirkin bir davranıştır. Kınalızâde bu konuda Kur'an'da "Yürüyüşünde tabiî ol! Sesini alçalt."[205] ve "Ey iman edenler! seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e bağırmayın; yoksa siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir. (Resûlüm!) sana odaların arka tarafından bağıranların çoğu aklı ermez kimselerdir."[206] Ayetlerini örnek verir.

10) Eğer sözünde açıklamalara ihtiyaç varsa onu örnekle açıklamalıdır. Ancak tam manasıyla izaha gerek olmayınca kısa tercih edilmelidir. Bu anlamda uzun kinayeler ve garip lafızlar kullanmamalıdır.

11) İnsanın mertliğinin(mürüvvetin) kaybolmasına ve düşmanlıkla çekişmeye sebep olan fuhuş, küfür, kaba ve soğuk şakadan kaçınmak gerekir.

12) Her zaman duruma ve yere göre konuşmalı, elle, başla ve göz ve kaşla işaret etmemelidir. Ancak bulunulan yere göre şaka olarak yapılabilir.

13) Haklı bile olsa büyüklerle münakaşa ve tartışmaya girmemelidir. Özellikle kendinden büyüklerle olan tartışmalarında insaflı olup hak kimden yana ise o tarafa dönmelidir. Bir kimseden bir fayda işitirse onu söylemekten utanmamalı, kaçmamalıdır. Tam anlamıyla mecbur kalmadıkça tartışmamalıdır. Kınalızâde kendi dönemindeki insanları inatçı tabiatları sebebiyle eleştirir.

14) İnce ve zor konuları anlamaktan aciz olanlara anlatmamalıdır.

15) Hiç kimsenin durumunu, hareketlerini, sözlerini ve seslerini ister büyüklemek ister alay etmek için olsun taklit etmemelidir.

16) Büyükler, melik ve sultanlar ile söze başlasa "saadetiniz daim olsun", "zaferiniz baki olsun" gibi mutlu ve mübarek kelimeler ile başlamalıdır.

---

205 Lokman, 31/19.

206 Hucurat, 49/2, 4.

17) Bir şey sorulduğunda o mevcut değilse "yok" dememeli "hayır" demelidir. Fakat hayır dedikten sonra yok dememelidir. Çünkü hayır yok demektir ve sadece yok demekten daha kötüdür.

18) Büyüklere ve önemi büyük olan kimselere "sen" değil "siz" denilmelidir.

19) Emsalleri ve akranlarına da hoş ve yumuşak bir şekilde hitap etmelidir. Fakat aşırı yaltaklanma ve tevazu biçiminde söylememelidir. Aksi takdirde zillet ve nifakla karışır.

20) Gıybet, kovuculuk, yalan, iftira ve insanı azarlayacak kelimeleri söylemekten ve dinlemekten kaçınmalı ve bu sözleri kullanan kişilerle bir arada bulunmamalıdır.

21) Konuşurken sözlerinin arasına "dinledin mi? Anladın mı? Beri bak! Beni dinle! Malûm oldu mu?" ve bunun gibi ifadelerden kaçınmalıdır.

22) Büyüklere hitabında "sultânım" "devletlû sultânım" gibi sözleri çok söylememeli ve büyüklerin yüzüne karşı dua etmek gerekirse kısa yapmalı, uzatmamalıdır.

Görüldüğü gibi Kınalızâde konuşma adabı konusunda oldukça ayrıntılı bir biçimde durmuş, kişinin toplum içindeki ve genel konuşmaları sırasında yapılması gerekenler ve dinleme alışkanlıklarını edinmesiyle ilgili olarak çoğu günümüzde de geçerli bir takım kurallar vermiştir. Bu kurallar kişinin içinde yaşadığı toplumda küçük düşmemesi, saygın bir yer edinmesi ve toplum içinde daha çok sevilmesine yöneliktir. Kınalızâde'nin açıkladığı şekilde bir sohbet âdâbının Osmanlı toplumunda uygulandığını o döneme ait âdâb-ı muâşeret kurallarından ve bir Avrupalının hayranlık dolu sözlerinden anlıyoruz.[207]

b) Hareket etme ve Durma Kuralları

Kınalızâde'nin selefleri Tûsî ve Devvânî gibi "*Âdâb-ı Hareket ve Sukûn*" olarak yer verdiği hareket etme ve durma ile ilgili görgü kuralları şunlardır.[208]

Yürürken ne hafiflik alameti olan hızlı ne de tembellik ve kibir alameti sayılan yavaş gitmeli ortasını bulmalıdır. Ancak Kınalızâde kafirlerin kalplerine zayıflık,

[207] Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 274-275; H. A. Munro Butler Johnstone, *Türkler*, s. 15-17.

müslümanların kalbine kuvvet vermek amacıyla Peygamberimizin savaş sırasında kafirlerin arasında kibirlenerek ve salınarak yürümeye izin verdiğini belirtir.

Giderken iki de bir arkasına dönüp bakmak ahmaklık alametidir ve yapılmamalıdır. Başını aşağıya eğip gitmemelidir. Çünkü bu üzüntü ve düşünceliliğe işarettir. Kınalızâde kendi döneminde bu tür insanlara *"yere bâkandan hayır gelmez"* dediklerini belirtir. Ancak Kınalızâde bunun sıradan insanlar için söz konusu olduğunu ifade ederek bazı sâlih kişilerin ilk bakıştan kaçınmak için yere baktıklarını, dervişlerin öğrencilerine bunu emrettiklerini ve bu niyetle Nakşibendî şeyhlerinin bunu güzel bir davranış kabul ettiklerini belirtir.

Hayvana binerken itidale uymalı ve ne zayıf ve korkan ne de kibir ve gurur görünümünde olmalıdır. Hayvan üzerinde otururken belini bükmeyip doğru bir şekilde oturmalı, ancak omuzlarını gerip göğsünü yukarı kaldırmamalıdır.

Otururken ayaklarını uzatmamalı ve birbirinin üzerine koymamalıdır. Hükümdarların, büyüklerin, hocaların, anne, baba ve saygı gereken kimseler dışında diz çöküp oturmamalıdır. Ancak Kınalızâde bunun sıradan insanlar için olduğunu belirterek bazı tasavvuf yolundaki dervişlerin kendilerini terbiye için çalışıp herkesin yanında diz üstü oturduklarını belirterek bu konuda çeşitli rivayetlere yer verir. Diz üstü oturmak bir saygı işareti olarak son derece önemsenmiş ve yalnızken Allah'ın huzurunda olunacağı için her zaman diz üstü oturmak özellikle dervişler arasında Allah'a olan saygının bir ifadesi olarak görülmüştür.

Başını eline ve dizine dayamamalıdır. Çünkü bu üzüntü ve tembellik alametidir. Boynunu da eğmemelidir.

Sakalını oynatmak ve yolmak, burnunu eğdirip kokmak, diğer organlarını oynatmak gibi davranışların tümü mekruhtur ve yapılmaması gerekir. Parmaklarını burnuna, ağzına sokmamalı ve çatlatmamalıdır. Mümkün oldukça gerinmek ve esnemekten kaçınmalıdır. Eğer çok esnemesi gelirse eliyle ağzını tutmalı, ağız ve burnunun suyunu çıkarmamalıdır. Çünkü karşısındakiler görebilir veya sesini duyabilir.

---

[208] A.A., II, 43-46; krş. Tûsî, a.g.e., s. 232-233; *Ethics*, s. 174-175; Devvânî, a.g.e., s. 217-218.

Bunları mendili ile silmeli, eliyle veya kolunun ucuyla silmemelidir. Kısaca görenlerin nefretine sebep olacak davranışlardan kaçınmak gerekir.

Mecliste makam ve mevkisini bilip ne aşağı ne de yukarıda oturmalıdır. Bu da sıradan insanlar için bir tavsiyedir. Çünkü dervişler yukarı aşağı gözetmeyip neresi olursa otururlar. Kınalızâde Peygamberimizin de böyle yaptığına işaret ederek bunun Allah yolundakiler için büyük bir perde olduğunu belirtir. Ayrıca eğer kendisi meclisin başkanı veya ev sahibi ise mertebesini koruması gerekmez. Neresi olursa oraya oturmalı, eğer bir kişi bilmeden yukarı oturursa anlayınca makamına inmeli, kendi makamını boş bulmazsa geri dönmelidir. Bu konuda ıstırap ve üzüntü göstermemelidir.

Karısı ve hizmetçisinden başkasının yanında yüzü ve elleri dışındaki organını açmamalı(uryân)dır. Büyüklerin yanında ayaklarını ve kollarını açmaktan kaçınmalıdır. Tuvalete girmek ve banyo yapmak gibi işler için zorunlu olmadıkça dizinden göbeğine kadar olan kısmı yalnızken bile açmamalı, mümkün oldukça bunları da örtmelidir. Kınalızâde alimlerin hamamda yalnızken tamamen soyunmayı mekruh kabul ettiklerine işaret eder.

Kimsenin yanında yatıp uyumamalıdır. Özellikle horlama adeti varsa arkası üzerine yatıp uyumamalıdır. Çünkü sırt üstü uyumak horlamaya sebeptir ve zararları vardır. Kınalızâde bu şekilde arkası üstü yatarken görülen rüyaların karışık ve tabirinin olmadığını bazı filozoflardan nakleder. Bunun sebebi dimağın içinde olan balgamın tasavvur ve hayal güçleri bozmasından dolayı bunun fiilinden doğan doğru güçler meydana gelmemesidir.

Bir topluluk içinde uyku bastırır ve düşünerek veya konuşarak gideremezse, çıkıp tenha yerde uyumalıdır. Eğer meclistekilerin hepsinin uykusu gelir ve uyursa o zaman o da uyuyabilir. Eğer bu sırada kendisinin uykusu gelmezse boşuna oturmayıp çıkıp gitmelidir.

Bir mecliste ağırlık göstermemelidir. Kendisini ağır gösteren insanların sohbetinden kaçtığı gibi başkalarının da ondan kaçabileceğini düşünerek diğerlerine ağırlık göstermemelidir. Kınalızâde Ebu Hanife'nin kendisinin ağır olduğunu düşünenin

ağır olmadığını, ağırı kendisinin ağır olduğunu düşünmeyen kimse olarak tanımladığını nakleder.

Kınalızâde'nin davranışlarla ilgili görgü kuralları da öncekiler gibi son derece ayrıntılı, hayatın bütününe yansıyan ve insanı toplum içinde küçük düşmekten koruyup saygın bir insan haline getirecek çoğu günümüzde de geçerli tavsiyelerdir. Kınalızâde bunlar bir kişiye zor gelirse bunun tedavisi için bu âdâbların zıtlarından kaynaklanan zararları ve âdâbları yerine getirmekten doğan faydaları düşünmelerini ister. Ayrıca edepliler ile edepsizlere olan muameleleri hatırlamalarını ve kendisini tedrici olarak bu alışkanlıkları kazandırmalarını tavsiye eder.

c) Yeme-İçme İle İlgili Kurallar

Kınalızâde yemek ve içmekle ilgili kuralları yemekten öncesinde başlatıp yemek sırasında ve yemekten sonra yapılacak işler olarak yer alır. Kınalızâde'nin buradaki açıklamaları ile Tûsî ve Devvânî'nin açıklamaları arasında büyük bir benzerlik vardır.[209] Ancak Tûsî yeme ve içme âdâbını iki ayrı bölümde incelemiş ve içme âdâbını adeta şarap içme âdâbına dönüştürmüştür. Nitekim eserin İngilizce'ye çevirisinde içme manasına gelen şarâb kelimesi şarap içkisini içme manasında "wine-drinking" kelimeleriyle tercüme edilmiştir. Kınalızâde Devvânî gibi şarap içme adabını atlayarak sadece yeme ve içme adabından söz etmektedir. Bunu her iki düşünürün dini hassasiyetine bağlayabiliriz.[210] Biz Kınalızâde'nin yeme-içme konusunda verdiği kuralları yemekten önce, yemek sırasında ve yemekten sonra olmak üzere bir düzenlemeye tabi tutarak açıklamaya çalışacağız.

Yemekten önce; ilk olarak elini, ağzını ve burnunu temizlemelidir. Sonra sofranın kenarına gelip eğer yemeği veren kişi (sâhib-i taâm) ise veya topluluğun efendisi konumundaki kişi konuşmuyorsa "Bismillâhirrahmânirrahîm" sözlerini söyleyerek sağ eliyle yemeğe başlamalıdır. Eğer yemeği veren kişi değilse izin verildikten ve büyükler başladıktan sonra başlamalıdır.

Yemek yerken; ellerini, yenlerini ve bıyıklarını bulaştırmamalı, sofrayı pisletmemeli, ekmeği ve tuzu ıslatmamalıdır. Yemeği üç parmağı ile yemeli daha

---

209 A.A., II, 46-47; krş. Tûsî, a.g.e., s. 233-234; *Ethics*, s. 175-176; Devvânî, a.g.e., s. 218-220.

fazlasını bulaştırmamalıdır. Kınalızâde yemeğe hırs gösterilmemesini ister. Yemek konusunda fazla istekli ve arzulu davranılmamalıdır. Bu sebeple bazı alimler çok açken ziyafete gitmeyi yasaklamışlardır. Çünkü aşırı açlık bedenin sınırlarını aşmaya sebeptir. Kınalızâde bu konuda İbn Sîrîn'i örnek verir. O dişlerinin öfkesini mü'min kardeşinin yemeğinde açmağı reva görmediğini belirterek ziyafete gitmeden önce yemek yiyip öyle gidermiş.

Yemek yerken küçük lokma almalı ve çabuk yememelidir. Çok uzun süre ağızda da tutmamalı ve konuda da itidali gözetip, ölçülü davranmalıdır. Yemek yerken parmaklarını çok yalamamalıdır. Fakat Kınalızâde parmaklarını yalamanın yemeğin sonunda caiz belki de sünnet olduğunu ifade eder. Ancak parmaklarını ağzına sokup çıkarmamalıdır. Ölçülü (İtidal) ve güzel bir şekilde parmaklarındaki fazlalığı ağzıyla temizlemelidir. Böylece hem sünnete uyar hem de oradakilerin nefretini kazanmamış olur. Çünkü Peygamberimizin sünnetleri güzellik ve temizlik üzerinedir.

Yemek sırasında yemeğin renklerine bakıp kokusunu koklamamalıdır. Yemeğin iyisini seçmemelidir. Eğer güzel yemek sofrada azsa hırslanmak yerine çekilip diğerlerine ikram etmelidir.

Yemek yerken başkasının lokmasına bakmamalı, kendisinin lokmasına da o derece bakmamalı, yemek yerken önünden yemelidir. Kınalızâde Peygamberimizden bu konuda rivayet edilen hadis dayanarak insanın yemeği önünden yemesi gerektiği, fakat meyvenin başka bir yerden alınıp yenilmesinin caiz olacağı düşüncesindedir. O Devvânî'nin de bu düşüncede olduğunu bildirir.[211] Ayrıca bazı insanlar Kur'ân'daki "beğeneceğinizden meyveler" ayetini[212] bu manada yorumlamaktadırlar. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre genel görgü kurallarının aksine insanın önündeki meyve yerine başka yerdeki meyveyi alıp yiyebilmesinin caiz olduğu hakkında yeterince delili vardır. Ancak Kınalızâde ilk söylediğinin doğru ve edebe uygun olduğunu belirtir. Bu sebeple tabağın ortasından almalı, başkasının önündeki meyveyi çekip almamalıdır. Zira bu edebe aykırıdır. Kınalızâde'nin bu konuda bu derece titiz davranması, Kur'an ayetleri ve hadisler gibi dini hüküm verirken kullanılan usule göre açıklaması İslâm kültüründe bu

---

210 Tûsî, a.g.e., s. 234-236; *Ethics*, s 176-178.
211 A.A., II, 47; krş. Devvânî, a.g.e., s. 219.
212 Vakıâ, 56/20.

tür âdâb-ı muâşeret kurallarının nasıl konulduğuna dair bize bir ipucu verir. Görüldüğü gibi ahlâk ve edebe ait hükümlerde de diğer hükümlerde olduğu gibi Kur'an ve hadis gibi dinin temel kaynaklarına dayanılmaktadır.

Yemek sırasında ağzından çıkardığı kemik, çekirdek gibi şeyleri ekmeğin üstüne koymayıp sofranın üstüne koymalı ve yemeğinde bu tür şeyler varsa ağzından nefret ettirmeyecek bir şekilde çıkarmalıdır. Ağzından kaseye ve sofraya bir şey damlatmamalıdır. Yemek yeme sırasında su istememeli, eğer mecbur kalırsa ağzından ve boğazından ses çıkarmadan içmelidir. Halkın yanında dişlerini aralamamalıdır. Dili ile dişlerinin arasından herhangi bir şey çıkarsa gizlemeli ve insanlara göstererek nefret ettirmemelidir.

Ev sahibi misafire üç defaya kadar teklif edip daha fazla edilmemelidir. Misafir yemek istememeli ne varsa onunla yetinmelidir. Kendisini ev sahibi izin verse de daha fazla yemek isteyerek zillete düşürmemelidir. Çünkü bu tamahkarlıktan kaynaklanır. Yemeğin ayıplamamalı ve iştahı yoksa da yer gibi yapıp, ayıplamaya benzer bir harekette de bulunmamalıdır.

Sofrada herkesten önce yemekten elini çekip kalkmamalı, iştahı yoksa şikayet etmek yerine yer gibi yapmalı ve sofradakilerin çoğu kalkınca tam olarak doymasa da kalkmalıdır. Eğer ev sahibi veya ev sahibinin teklifsiz arkadaşı konumundaysa herkes kalkınca kalkmayabilir. Ev sahibi misafirden sonra kalkmalıdır. Misafir ise ev sahibinden önce yemekten kalkmalıdır. Fakat yemekten çabuk kalkmak ev sahibine eziyet ve hafif görme sayılır. Ev sahibi yemeğin beğenilmediğini düşünüp kırılır. Bu sebeple Kınalızâde bu konuda da itidale uyulmasını ister.

Yemeğin sonunda elini yıkamalı, parmaklarının arasını ve tırnaklarını temizlemelidir. Ağzına su alıp çalkalayarak boğazını temizlemelidir. El yıkamakta sadece ev sahibi önceliğe sahiptir. Kendisine el yıkamak için leğen getirildiğinde başkasına teklif etmemelidir. Kınalızâde alimlerin el yıkamakta yemekten önce topluluğun en aşağısındakilerden ve gençlerden, yemekten sonra yaşlılardan ve ileri gelenlerden başlanılması gerektiğini söylediklerini nakleder. Osmanlı kültüründe yemekten sonra el yıkamanın benimsenip canlı bir şekilde yaşatıldığını el yıkama

leğenlerinin günlük eşyaların arasında sayılmasıyla[213] batılı bazı yazar ve tarihçilerin hayret ve şaşkınlık içeren açıklamalarından anlıyoruz.[214]

Kınalızâde yemeğe tuz ile başlama ve bitirmenin sünnet olduğunu, sûfîlerin daha sonra bu sünneti yerine getirmeyi gerekli gördüklerini ifade eder.

Görüldüğü gibi Kınalızâde yemek yerken insanları tiksindirmemeye, davranışları nefret ettirmemeye büyük bir özen göstermektedir. O bunu "sofradan kalktığı zaman kendisinin yerine başka birisi oturup yemek yemek istediğinde nefret etmeyecek şekilde davranmalıdır" biçiminde açıklar. Kınalızâde'nin burada verdiğimiz tavsiyelerinin çoğunun Osmanlı toplumunda görgü kuralları olarak uygulanmakta olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz.[215]

d) Anne ve Babaya Karşı Davranış Kuralları

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'de "anne ve babanın haklarına" riayet etme şeklinde tercüme edebileceğimiz başlıkları "*bâb der beyân-ı âdâb-ı peder ve mâder*" başlığıyla vermiştir. Anne ve babaya âdâb, anne ve babaya karşı uyulması gereken kurallar şeklinde açıklayabileceğimiz bu başlık altındaki bilgiler ile Tûsî ve Devvânî'deki bilgiler arasında öncekiler gibi hemen hemen bir fark yoktur ve yazarımız seleflerindeki bu bilgileri tekrar etmekle yetinmiştir.[216]

Kınalızâde'nin belirttiğine göre insanın aklen ve naklen nimet verene şükretmesi vaciptir. İnsana en büyük nimet veren Allah'tır. Allah'tan sonra insan hakkında gerçekliği ortaya çıkan en büyük nimet anne-baba nimetidir. Bunun sebebi kul için en büyük nimet var olmaktır. Diğer nimetler bundan sonra meydana gelir. Var olmanın gerçek sebebi Allah, görünen sebebi anne ve babadır. Bunun dışında anne baba insanı aciz zamanında takviye edip, ihtiyacı olduğu zaman terbiye eder, gücü yokken yiyecek ve içeceğini temin edip kuvveti yeterli değilken bütün gerekenleri tamamlarlar. Dolayısıyla hayatının devamı ve büyüyüp gelişmesi için lüzumlu olan şeyleri temin etmek ve sonrasında güzel ahlâk öğretmek gibi şeyler de anne ve babanın nimetleri

213 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 212.
214 İ.H. Danişmend, *Türk Seciye ve Ahlâkı*, s. 115, 116.
215 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 276.
216 A.A., II, 48-52; Tûsî, a.g.e., 236-240; *Ethics*, s. 178-181; Devvânî, a.g.e., 220-223.

arasındadır. Ayrıca anne-baba çeşitli zorluklarla çocuklarının dünyevi ihtiyaçlarını mihnet ve yorgunluk hissetmeden gece-gündüz yerine getirerek onlara zaman kazandırırlar. Anne ve baba bu konuda kendilerini bırakıp çoğu nimetleri onlara sarfederler.

Anne varlığa sebep olmakta baba ile ortaktır. Fakat hamilelik, doğurmak, emzirmek ve benzeri zorluklarda annenin hakkı babadan fazladır. Kınalızâde annenin bu hakkı sebebiyle bazı ashabın "Kime bir ihsân edelim?" diye sorduklarında Peygamberimizin üç defa "annen" dördüncü defasında "baban" cevabını verdiğini hatırlatır.[217] Yine anne çocuğunun tüm zahmetlerine katlandığı ve insan zahmet çektiği şeyi daha çok sevdiği için annenin evladına olan sevgisi babanın evladına olan sevgisinden daha fazladır.[218] Fıtratındaki şefkat dolayısıyla ve anne sevgisi baba sevgisinden üstün olduğu için çocuklar mutlak olarak anne tarafına yönelirler ve korku hissettiklerinde onun yanına kaçarlar.

Anne ve babanın çocuklarına karşı bu nimetlerine şükrünü yerine getirmenin imkanı yoktur. Çocuklar ne kadar iyilikte bulunurlarsa bulunsunlar onların iyilik ve terbiyelerine eş ve yakın olamaz. Kınalızâde bu konuda Peygamberimizden rivayet olunan şu hadisi nakleder. Bir kimse gelip Peygamberimize "Benim bir annem var, sırtımı ona binek yaptım. Yüzümü ondan döndürmem. Bütün kazancımı ona harcarım. Karşılığını vermiş oldum mu?" Şeklinde Peygamberimize sorunca Hz. Peygamber "bir zorluğun karşılığını vermiş değilsin. Çünkü o sana hizmet edip hayatını isterdi. Şimdi sen ona hizmet edip ölümünü istersin."[219] buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber'den "Anne ve babasına veya ikisinden birine yetişipte bunlara bakmayan kimsenin burnu sürtülsün! Burnu sürtülsün! Burnu sürtülsün! Sonra bu cennete giremeyecektir."[220] hadisini naklederek anne ve babasına hizmet etmeye gücü yeterken şeytanın bu işi ağır göstermesine karşın bu hadisin manasını düşünerek onlara hizmeti ağır görmeden hizmet etmesini tavsiye eder. Çünkü bu hadise göre bir kimse anne ve babasına veya birisine hayatta iken yetişip hizmet ve itaat ile rızalarını kazanmayınca cenneti kazanamaz.

---

217 Buharî, *Sahîh*, Edeb, 6; Müslim, *Sahîh*, Birr, 1.

218 A.A. II, 100.

219 Hadise kaynaklarda rastlayamadık.

Kınalızâde'ye göre anne ve babaya çocuklarını terbiye etmesi farz ve vacib kılınmıştır. Fakat şefkat ve sevgi tabii bir yönelme olduğu için fazla tavsiyeye dolayısıyla şeriatte o kadar çok açıklamaya gerek olmamıştır. Ancak anne-baba hakkında fitri olmayan durumlarda tehdit ve tekit fazlasıyla vardır.

Kınalızâde'ye göre mutlu olmak isteyen bir kimsenin anne ve babasının işlerini isteyerek yapması, onlara asi olmaktan korkması, daima rızalarına kendi rızasını tabii kılması ve onların emrini Allah'ın ikinci emri görmesi gerekir. Nitekim "Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya... iyilik edin."[221] âyeti buna işarettir.

Allah'ın hakkı ile kulun hakkı birleştiğinde ihtiyaca göre kulun hakkı daha evla olur. Allah hiçbir şeye muhtaç değil (ganâe)dir. Anne-baba, amca ve kardeşlerin haklarına uyup onlara asi olmaktan kaçınmak gerekir. Bu haklar üç çeşittir.

1. Canı gönülden sevgi ve saygı gösterip emirlerine şeriate muhalif olmadıkça boyun eğmek ve teslim olmaktır. Şeriate muhalif ise "Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa, onlara itaat etme."[222] Ayeti gereğince onlara itaat etmeyip muhalefet etmek gerekir. Ancak bu muhalefet yumuşak bir şekilde yapılmalı, sert olmamalıdır. Kınalızâde bu konuda Gazzâlî'ye baş vurur. Gazzâlî alimlerin çoğunluğuna dayanarak şüpheli şeylerde dahi anne-babaya uymanın vacib olduğunu belirterek mubah olanlarda nasıl uyulamayacağını sorar.[223] Kınalızâde ayrıca bu konuda bir müslümanın kör hristiyan bir babası olsa onu alıp kiliseye götürmemesi fakat kiliseden tutup evine getirmesi gerektiğini belirten fukahanın görüşlerine yer verir.

2. İşlerinde ve dünyevi geçimlerinde yardım etmektir. Anne ve babası mal ve eşyadan ne isterse durmadan ve mihnet etmeden hemen vermelidir.

---

220 Müslim, *Sahih*, Bir ve sıla, 10; Benzeri hadisler, Ahmet İbn Hanbel, *Müsned*, V,166; VI, 447, 442; Müslim, *Sahih*, İman, 104; Darimî, *Sünen*, Vudu', 110.

221 Nisa, 4/36.

222 Lokman 31/15.

223 A.A., II, 50; Gazzâlî, *İhyâ*, II, 208, ç. 331.

3. Öldükten sonra vasiyetlerini yerine getirip ruhları için sadaka vermek, dua etmek, Kur'an okumak ve hayırla anmaktır. Anne ve babanın arkadaşlarına öldükten sonra saygı göstermek çocuğa düşen görevlerdendir.

Anne ve babanın hakkı bir birine zıt olursa anne hakkı önce gelir. Çünkü bedeni(cismâniyet) bakımdan anneye bağlılık daha fazladır. Ruhâniyet yönünden ise babaya bağlılık daha fazladır. Çünkü ilim ve edebin öğretilmesi, nefsin irşad edilip mükemmele ulaşması babadan kaynaklanır. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre mal ve bedeni hizmet yönünden anneye, hayırla anmak, sözlerine itaat ve dua etmek konularında babaya rağbet etmek gerekir.

Kınalızâde anne baba dışında amca-dayı gibi diğer yakınlar ve hoca haklarını da bu kısımda değerlendirir. Ona göre yakınların haklarını anne baba hakkı gibi düşünmeli ve yukarıda sayılan üç kısımda mümkün oldukça onların haklarına da riayet etmelidir. O sılayı rahimin bunlardan ibaret olduğu düşüncesindedir. Bu görüşünü Hz. Peygamberin "Ben putları kırmak ve yakınları ziyaret için gönderildim"[224] hadisiyle destekler.

Hocanın hakkı da anne baba hakkı gibidir ve hocaların haklarına uymak vaciptir. Kınalızâde hocaya olan sevginin babaya olan sevgiden daha üstün olduğunu dile getirir[225] ve İskender'in "Hocamın hakkı annemin hakkından üstündür. Çünkü annem fani şeklimin sebep oldu. Fakat hocam manevi ve bâkî hayatıma sebep oldu" sözlerine yer verir. Ayrıca bazı filozofların "Anne-baba yüce alemden aşağı aleme inmeye, hoca aşağı alemden yukarı aleme çıkmaya sebep olmuştur" sözlerini naklederek hoca hakkının anne-baba hakkından daha üstün olduğunu göstermeye çalışır. Ancak bu açıklama karşısında "anne-baba yukarı ve ulvi alemden aşağı aleme inmeye sebep olduğuna göre niçin onlara böylesine kayıtsız şartsız itaat etmek zorundayız" şeklinde bir soru akla gelebileceğine işaret eden Kınalızâde bunun cevabını insanın yukarı aleme yükselebilmesi için aşağı inmesi gerektiğinden yola çıkarak verir. İnsan en güzel şekilde yaratıldıktan (ahsen-i takvîm) sonra tabiî alem olan aşağı aleme inmesi ve burada iman cevherini, salih amelleri elde etmesi gerekir. Bu sayede "Hak meclisinde ve kudret sahibi mülkü çok olan (Allah'ın) yanındadır"[226] âyetinde işaret edilen yüksek

224 Hadis olarak verilen bu söze kaynaklarda rastlayamadık.
225 A.A., II, 96.
226 Kamer, 54/55.

makamlarla şereflenebilir. Aşağı aleme inmek yüksek mertebelere çıkabilmek için gerekli olduğuna göre ona bu mutluluğu veren ve kemali kazanmasına sebep olan anne ve babanın haklarına riayet etmelidir. Onlara bu sebeple isyan etmek ayıptır ve kendini aldatma teşekkür etmek ise farz-ı ayındır.[227]

D. Hizmetçiler

Kınalızâde'nin hizmetçileri Aristocu bir geleneğin devamı olarak Tûsî ve Devvânî gibi evin temel unsurlarından birisi olarak kabul ettiğini konunun başında belirtmiştik. Kınalızâde bu anlayışının bir sonucu olarak evin diğer üyeleri gibi hizmetçilerin eğitim ve terbiyesi konusuna da eserinde yer vermiş ve "*bâb-ı der beyân-ı âdâb-ı terbiyet ve hizmet hadem ve haşem*"[228] başlığı altında bunu incelemiştir. Ancak Kınalızâde sadece hizmetçilerin terbiyesi ile yetinmemiş ayrı başlıklar altında köle ve cariyelerin satın alınması, uygun işe yerleştirilmesi konularına da yer vermiştir.

Kınalızâde erkek hizmetçi ve köleler için genellikle gulâm[229] ve hizmetkâr[230] kelimelerini kullanmakta ancak bazı yerlerde hadem ve haşem[231], hâdim[232], huddâm[233], memlûk[234], abd[235], kul[236], rakîk[237], bende[238], tavâşî(harem ağası, hadım köle)[239] kelimelerine de yer vermektedir. Bayan köleler için çoğunlukla câriye[240] kelimesini tercih etmesine rağmen seriyye(odalık, cariye) kelimesini de kullanmıştır.[241] O filozofların sözlerine dayanarak hizmetçileri üçe ayırır.[242] Şüphesiz burada sözü geçen filozoflar -aynı tasnif onların eserlerinde de mevcut olduğuna göre- Tûsî ve Devvânî'dir.

---

227 A.A., II, 50-52, 96.
228 A.A., II, 52-55.
229 A.A., II, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63.
230 A.A., II, 54, 56, 57, 58.
231 A.A., II, 52.
232 A.A., II, 52, 55.
233 A.A., II, 53.
234 A.A., II, 55, 56.
235 A.A., II, 55, 56.
236 A.A., II, 56, 59.
237 A.A., II, 62.
238 A.A., II, 58, 62.
239 A.A., II, 65.
240 A.A., II, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63.
241 A.A., II, 55.
242 A.A., II, 58, Tûsî, a.g.e., s. 243-244, *Ethics*, s. 183, Devvânî, a.g.e., s. 227.

1. Tabiatı gereği hür olanlar (hür bi't-tab'). Bunları çoluk çocuğu gibi terbiye edip haklarına riayet etmek gerekir.

2. Tabiatı gereği köle olanlar (bend-i bi't-tab'). Bunları yük hayvanı gibi kullanmalı ve onlar gibi yetiştirmelidir.

3. Arzusuyla köle olanlar (bende-i bi'ş-şehvet). Köle ve cariye gibi ihtiyaç oldukça ve aşağılayarak(ihanet-i tahkîrle) kullanılmalıdır.

Kınalızâde'nin bu tasnifinden onun hizmetçilerden tam olarak kimleri kastettiği satın alma veya esaret yoluyla sahip olunan köleyi mi para ile çalıştırılan işçiyi mi anlaşılamamaktadır. O eserinde toplumdaki temel insan tabakalarına(medine-i fazılânın erkânı) hizmet edenlerin alet ve sebepler seviyesinde olduklarını ve eğer fazilet tahsiline kabiliyetleri varsa eğitilmesini değilse faziletli kişilerin işlerinin yaptırılmasını tavsiye ederek[243] hizmetçilerin toplum içindeki konumları hakkında bilgi verir

Kınalızâde hizmetçilere olan ihtiyaç ve onların aile üyelerinden birisi sayılmasının gereğini filozofların hizmetçileri insanın el, ayak, göz ve kulağına benzetmesiyle açıklar. Çünkü insan kendi eliyle tutacağı şeyi onların eliyle tutar, ayağıyla gideceği yere onların ayağıyla gider, gözleyeceği şeye onların gözüyle bakar. Böylece hizmetçilerin organları efendilerin organları yerine geçer. Bunun için müellifimiz hizmetçiler olmaksızın rahatın olamayacağına dikkat çekerek onların aile içindeki önemine işaret etmiştir.

Hizmetçiler insanın fazileti kazanması ve mutluluğu elde etmesine dolaylı yoldan katkıda bulunurlar. Çünkü hizmetçiler olmazsa insanın adi ve zorunlu işlerini bizzat kendisinin yapması gerekir. Bunun sonucunda kişiye yorgunluk, usanç ve gayretsizlik gelir. Dolayısıyla faziletleri kazanmaya, kemal dereceleri ve mutluluğu elde etmeye zamanı kalmaz. Böylece çoğu insanda fazilet cevheri bulunmaz ve kemalin mahiyeti bütün alanlarda yok olurdu. Ayrıca Kınalızâde insanın kendi adi işlerini bizzat kendisinin yapmasını insandaki hürmet ve vakârını yok eden bir durum olarak görür. Ona göre insanın bu işleri kendisinin yapması hizmetçi ile hizmet edilen, reis ile ona uyanlar arasındaki düzeni bozar. Kınalızâde'ye göre insana bazı insanların hizmetçi

243 A.A., II, 110-111.

olarak hizmet etmesi Allah'ın büyük bir nimetidir. Dolayısıyla bu nimetin kıymetini bilmek ve şükretmek gerekir. Bu şükür ise hizmetçilerin Allah'ın emaneti olduğunu düşünüp güzellikle muamele etmekle olur.

Kınalızâde'ye göre hizmetçi ile hizmet edilen arasındaki bu ilişki zenginlik ve fakirlikten kaynaklanan ve alemin düzenini sağlayan son derece doğal bir durumdur. Çünkü bu şekilde fakir bedeniyle zengine hizmet ederek onun malından faydalanmakta, zengin ise malıyla onun bedeni gücünden yararlanmaktadır. Eğer herkes fakir olsaydı malından faydalanamadığı için kimse kimseye hizmet etmez, herkes zengin olsaydı kimse malına karşılık hizmet ettirecek bir insan bulamazdı. Dolayısıyla hizmet edenle edilen arasındaki bu ilişki karşılıklı menfaate ve yardımlaşmaya dayanır ve alemdeki düzeni sağlar.[244]

Kınalızâde hizmetçilere güzel davranılması gerektiğini belirterek bunu şöyle açıklar: Onlara güçleri yettiği kadar iş yüklemeli, dinlenme vakitleri tayin edip bu zamanlarda onlardan hizmet beklenilmemeli, rahatları ve yaşayışları tamamen bozulmamalıdır. Kınalızâde ister hizmet eden ile ister hizmet edilen olsun insanlar arasında ortak bir tabiat olduğuna işaret ederek hizmetçilerin de yorulabileceğini, onlarında istirahata ve dinlenmeye ihtiyaçları olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla bu konuda da insaf ve adaleti elden bırakmamak gerekir. Ancak hizmetçilere merhametli davranmakta çok ileri gitmek ve aşırı sabırlı davranmak da düşünürler tarafından doğru bir hareket olarak kabul edilmemiştir. Özellikle hükümdarların fazla sabırlı ve merhametli davranması saltanata olan hürmeti ve kulluk adabını ortadan kaldıracağı düşüncesindedirler.

Hizmetçilerin terbiyesi için hürmet ve ihtişamı ayakta tutmak gerekir. Ancak bunun için az suça çok ceza verilmemelidir. Kınalızâde bunu zalim emirlerin kötü adeti olarak tanımlar. O yersiz cezaların ve uygun olmayan hareketlerin bu şekilde davranmayı siyaset ve kontrol altına alıp yönetme sanan merhametsiz hükümdarlardan ortaya çıktığını düşünmekte, bunlara Allah lanet etsin diyerek dua etmektedir. Kınalızâde'ye göre hizmetçiye kaba ve kötü söz söylememeli, yüzünü ekşitmemelidir. Hizmetçi ile yersiz konuşmak ve sohbet etmekten edeb ve haya mertebesinden çıkıp

[244] A.A., II, 73.

küstahlaşmasına sebep olacağı için kaçınmak gerekir. Suç işlediğinde ceza verilmelidir. Ancak sürekli ceza vermek ve kötü söz söylemek bir süre sonra fayda vermez. Bu sebeple küçük suçlara ceza vermeyip görmezden gelmeli veya bu suçunu af ettiğini belirterek tekrarlamaması için uyarıda bulunmalıdır. Kınalızâde bu noktada insanın Allah'a karşı işlediği günahları, hata ve kusurları hatırlatarak bunlar için Allah'a affetmesi için yalvaran bir kimsenin kendi eli altındakilerin küçük hataları için aşırı ceza vermesinin uygun olmayacağını dile getirir. Böylece insan kendisinin de bir kul olduğunu hatırlayacak ve ceza verirken kendisini hizmetçisinin yerine koyarak ceza verecektir. Bu, insanı hizmetçi ve kölelerine karşı daha merhametli ve daha bağışlayıcı olmaya çağıran bir yaklaşımdır.

İnsanın hizmetçisine küfür ve iftira etmekten kaçınması gerekir. Kınalızâde bu konuda Hz. Peygamber'in hadise dayanarak bir kimsenin olmayan bir şey hakkında kölesine zina iftirası atarsa(kazif) kıyamette iftira cezası(hadd-i kazif) ile cezalandırılacağını belirtir.

Hizmetçilerin yeme ve giyimlerinde kusur etmemelidir. O buna Hz. Peygamber'in "Mülkünüzde olanlara iyilik edin. Siz ne yerseniz ondan yedirin, ne giyerseniz ondan giydirin"[245] hadisini delil gösterir. Ancak bu hadisin uygulamasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kınalızâde bazı ashabın hadisin zahiri manasına göre davrandıklarını ve kölelerine kendi giydiklerinden giydirip kendi yediklerinden yedirdiklerini belirtir. Fakat çoğu alim bu hadisi başka şekilde yorumlamıştır. Alimlerin çoğuna göre bu hadis her kesin bir çeşit kıyafeti olduğu zaman söylenmiştir. Oysa şimdiki zamanda dayanıklı elbiseler, kıymetli kumaşlar, muhtelif çeşitler vardır. Dolayısıyla kendi giydiğinden kölesine giydirmek vacib değildir. Ancak kendi akranları kölelerine ne giydirirse ondan giydirmelidir. Böylece kendi kölesi akranları içinde kırılmamış olur. Kınalızâde bu görüşlerden hangisini benimsediğini açıkça belirtmemiş, sadece bu görüşleri vermekle yetinmiştir.

Kınalızâde'nin belirttiği ulemanın çoğunluğunun görüşünü Hz. Peygamber'in hadisiyle karşılaştıracak olursak bizim için gerçekten vahim bir tablo ortaya çıkar. Çünkü Hz. Peygamber'in bu hadisi insanlar arasında eşitliği dikkate almakta, köle ile

efendisine aynı yemek ve kıyafeti layık görmektedir. Bu şartlar aynı zamanda köle sahibinin işini zorlaştırarak köleliği ortadan kaldırmaya da yönelik bir tedbirdir. Oysa sonraki ulemanın yorumu efendi ile köle arasındaki yeme ve giyimdeki bu eşitliği kaldıran, köle sahibinin işini kolaylaştıran, böylelikle köleliğin devamını sağlayan bir uygulamadır. Ayrıca son cümle açıkça efendilik ve kölelik olarak iki ayrı sınıf ve buna uygun iki ayrı yemek ve giyim tarzını ifade etmektedir. Burada Hz. Peygamber'in hadisinde gördüğümüz eşitlik yoktur. Bu karşılaştırma bize göre zamanla insanların kendi çıkarları uğruna nasıl yorumlara giderek İslâm'ın ruhundan uzaklaştıklarını gösteren bir örnektir. Kınalızâde'nin bu konuda sessiz kalması ise döneminde bu uygulamaların devam ettiği ve onun bunlara katıldığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Osmanlı döneminde cariyelerin hanımlarıyla aynı renk ve eşte elbise giymesinin edebe aykırı bir davranış olarak değerlendirildiğini görüyoruz.[246]

Görüldüğü gibi Kınalızâde hizmetçiliği alemdeki düzenin devamı açısından son derece tabii bir olay olarak nitelendirmekte[247] hatta insanın fazileti elde edebilmesi için gerekli olduğunu düşünmektedir. Ona göre hizmetçiler basit ve adi işleri yaptıkları için insana hem zaman kalacak hem de yorulup usanmadıkları için insan rahatlıkla kendisine fazilet ve kemali kazandıracak şeylerle meşgul olabilecektir. O bunu Allah'ın bir lütfu ve nimeti olarak değerlendirerek şükrünü gerekli görmektedir. Ayrıca insanın kendi işi olsa da adi işleri yapmasını vakar ve hürmetine engel olan bir durum kabul etmekte ve bu işi hizmetçi konumundaki bir başkasının yapmasını son derece normal karşılamaktadır. Kınalızâde bu durumu da düzenin bir gereği olarak düşünmekte, aksini ise hizmetçi ile hizmet edilen arasındaki düzenin bozulması olarak yorumlamaktadır. Onun bu yaklaşımı bugün anladığımız manada insanlar arasındaki eşitlik düşüncesinden oldukça uzaktır. Ayrıca "Allah katında üstünlüğü sadece takvada gören" İslam'ın eşitlik düşüncesine de kanaatimize göre aykırıdır. Bu anlayış İslâm toplumlarında yaşanan ve Kınalızâde'nin döneminde de varlığını sürdüren köle, cariye ve hizmetçi anlayışının bir devamıdır. Ancak İslâm köle ve hizmetçi anlayışını yumuşatmış ve köleliği direk yasaklamamakla beraber kaldırma yolunda bir takım tedbirler almıştır. Dolayısıyla müslüman düşünürlerden özellikle ahlâk düşünürlerinden İslâm'ın bu emirleri

---

245 Buhari, *Sahîh*, İman, 22, Edeb, 44; Müslim, *Sahîh*, İman, 40; Ebu Davud, *Sünen*, Edep, 124; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 161.

246 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet*, *Toplum Hayatı*, 274.

doğrultusunda günlük hayatta hizmetçi ve köleliğin kaldırılmasına yönelik bir takım tavsiyeler beklememiz normaldir. Ancak Kınalızâde'nin burada böyle bir tavır sergilememekte, tersine yukarıda ifade ettiğimiz gibi kölelerin sahiplerin yedikleri ve giydiklerinin aynısını yemesi ve giymesi hadisinde olduğu gibi İslâmın bu konudaki zorlayıcı emirlerini de köle sahipleri adına yumuşatma yoluna gitmiş en azından bu görüşlerin İslâm'a uygunluğunu bir kadı olarak değerlendirmemiştir. Kınalızâde bu şekilde köleliğin devamına hizmet eden bir tutum takınmıştır.

Kınalızâde bir ahlâk düşünürü olarak bu konudaki yaklaşımı bize göre islamın her ne kadar hizmetçi ve kölelere iyi muamele etme emrine uygunsa da hizmetçi ve köleliği normalleştirme ve tabii görme eğilimi içerdiği için temelde İslâm'ın ruhuna aykırıdır. Kınalızâde bir ahlâk düşünürü olarak özellikle yaşadığı toplumdaki hizmetçilik ve kölelik sistemini sorgulayıp İslâm'a ne derece uygun olup olmadığı araştırmak yerine sistemin devamına ve iyi işlemesine yönelik tavsiyelerde bulunma yoluna gitmiştir. Bu da kanaatimizce hizmetçi ve köleliği normal kabul eden ve ailenin bir bireyi gören temel anlayıştan kaynaklanmaktadır. Özellikle Osmanlı toplumunda hizmetçi ve köleler gerçekten de ailenin bir bireyi olarak görülmüş ve azat olduktan sonrada bu bağ devam etmiştir.[248] Bazı cariyeler efendileri ile evlenip saygın bir konuma gelirken,[249] geri kalan çoğu cariye ve hizmetçinin evin diğer fertleri gibi evlendirilip ev bark sahibi olmalarına yardım edilmiştir.[250] Hizmetçileri ailenin bir ferdi gibi görme düşüncenin Osmanlı toplumunda çok canlı bir şekilde yaşadığını daha sonraki yüzyıllarda köleliğin kaldırılması söz konusu olduğunda bunu ailenin özel hayatına bir saldırı ve mahremiyetini ihlal olarak algılanmasından da anlıyoruz. Osmanlıların köle ticaretine engel olma çabalarına direnmesi de onların bunu geleneksel ve toplum hayatına doğru bir tehdit olarak değerlendirmelerine bağlanmaktadır.[251] Bu sebeple düşünürler de düşüncelerini bu temel anlayış üzerine kurmakta, yüzyılların birikimi ve alışkanlığı olan bu temel düşüncenin İslâm'ın ruhuna ne derece uygun olup olmadığını sorgulamamaktadırlar. Nitekim Kınalızâde kendi dönemindeki köle

---

247 Bkz. A.A., II, 73. Bu konun başı.

248 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 316-318, II, 170-193; Erud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, 233; S. Faroqhı, *Osmanlı Kültürü*, 113.

249 S. Faroqhı, a.g.e., 113.

250 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 134-136.

251 Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti*, 233.

pazarlarından ve köle alışverişinden hiç bahsetmemektedir.[252] Ancak köle alınırken nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durmakta ve bu konuda tavsiyelerde bulunmaktadır. O insan alıp satmanın ne derece ahlâkî olup olmadığını sorgulamadan ahlâk kitabında rahatlıkla bu konuya yer verebilmektedir. Bu, bize göre işin çelişkisini gösteren en açık örnektir.

Kınalızâde hizmetçilerle başladığı konusunu köle ve cariye ile bitirerek açıkça hizmetçi ile kastedilenin günümüzdeki para karşılığı hizmet eden kişiler olmayıp köle ve cariye olduğuna işaret etmektedir. O bununla yetinmeyerek bu konudaki tavsiyelerine "*bâb-ı der beyân-ı vasıyyet işterâ gulâm ve câriye*" başlığıyla köle ve cariye satın alma konusundaki tavsiyeleriyle devam eder.

1. Kınalızâde'ye Göre Köle ve Cariye Satın Alırken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar[253]

a. Cariye ve köle satın alırken ilk bakışa güvenilmemelidir. Ancak bu Kınalızâde'nin değil eşya hakkında bilgisi ve tecrübesi olanların sözüdür. Kınalızâde bunların anlattıklarına dayanarak cariye ve köle alırken bir defa bakmakla yetinmemek gerektiğini belirtir. O Araplar ilk bakışa ahmak bakışı adını verdiklerini dile getirerek ilk bakışa güvenilmemesini tavsiye eder.

b. Özellikle cariye satın almak isteyen bir kişinin şiddetli şehvete tutulduğu bir zamanda güzel görünmesine itimat ederek asla cariye satın almamalıdır. Aç insanın her yemeği lezzetli görmesi gibi bu durumda bütün cariyeler kişiye peri gibi görünür. İnsanın nefsi normal durumdayken bir iki defa dikkatlice bakmalı, gizli kusurlarını araştırmalı, satıcıların yaptıkları süslere kanmamalıdır. Kınalızâde bu amaçla satıcıların yüzlerine sürdükleri boyaları yıkattırıp öyle bakılmasını tavsiye eder. Yine satıcıların hilelerinden korunmak için satış yapılan yerin dışında tekrar ayıp ve kusurları kontrol edilmelidir. Ancak bu sırada dikkatli olmalıdır, çünkü cariye ve köle hançer veya bıçak saklamış olup satıldığı için kızgınlığından zarar verebilir.

---

252 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Toplum Hayatı*, 314. vd.

253 A.A., II, 55-56.

c. Kendisinden makam ve mevki bakımından daha yüksek olan kimsenin evinden çıkan cariye ve köle satın alınmamalıdır.

d. İftiracı ve küfürbaz veya sahibi tarafından çok dövülmüş köle ve cariye satın alınmamalıdır.

e. Cesaretli ve atılgan köle satın alınmamalıdır. Çünkü cüretkar olduğu için heyecan ve kızgınlık anından hürriyet ve esirliğin ne olduğunu unutur.

f. Ahmak köle alınmamalıdır. Çünkü bu iyi yapıyorum derken zarar verir.

g. Eski efendisinin kusurlarını söyleyen köle ve cariye satın alınmamalıdır.

h. Tek gözü kör, topal, uyuz gibi malul hizmetçiden kaçınılmalıdır.

i. Zeki hizmetçinin hilesi çok olacağı için ihtiyatlı olunmalıdır. Aklı az olanda haya çok olur. Fakat akıllıda haya az olur.

2. Hizmetçiye İş Verilirken Dikkat Edilmesi Gerekenler[254]

Hizmetçilerin kabiliyeti araştırılıp ona uygun bir iş verilmelidir. Akıllı ve yumuşak, haya ve edebi çok olanı kendi hizmetine ayırmalıdır. Kar ve hesabı iyi bilenleri, iffetli ve emin olanları ticaret ve vekalet, malların korunması görevine getirilmelidir. Zor ve bedeni işleri yapmaya sabredebilecek güçte olanları bina ve inşaat yapımında görevlendirmelidir. Bedenleri ve görünüşleri güçlü fakat ince işleri bilmeyenleri çiftçilik ve ziraat işlerinde kullanmalıdır. Diğerleri de buna kıyas edilerek kullanılmalıdır.

Bir hizmetçiyi bir işe tayin ettikten sonra hemen alıp başka bir işe tayin etmemelidir. Bu hafiflik alameti sayılır. Ayrıca böyle davranılınca hizmetçiler tayin oldukları işleri canı gönülden yapmamaya başlarlar. Hizmet edilen gayret ederse hizmetçi de sevgi ve içten gelen bir istekle yapar. Bu samimi hizmet, hizmetçi hizmet edilenin nimet ve devletinde ortak olduğu, hizmet edilenin makam ve mevkisinin yükselmesi hizmetçinin de makam ve mevkisinin yükselmesine sebep olduğunda gerçekleşir. Hizmetçiye makam ve mevkisi yükseldiğinde başka bir hizmetçi

edineceğini düşündürülmemelidir. Eğer hizmetçi efendisinin devletinden ve makamından faydalanmazsa onun devletinin elinden gitmesini ister. Bu sebeple hizmetçilere devlet zamanında faydalanacak olanlar mihnet zamanında hizmet edenler olacaktır inancı yerleştirilmelidir. Aksi takdirde hizmetçi gönülden hizmet etmeyip ayrılma zamanı için mal toplamakla meşgul olur.

Kınalızâde mümkün oldukça satın alınmış hizmetçileri kullanmayı tavsiye eder. Çünkü bunların gönülden sevmesi ve efendisine bağlanması hür hizmetçilerden daha fazla olur. Ayrıca efendinin ahlâkı ile ahlâklanması daha kolaydır.

Suç işleyip tövbe eden hizmetçinin tövbesi kabul edilmelidir. Tövbeden sonra tekrar aynı hatayı yaparsa hataya uygun ceza verilmelidir. Bir iki günahla düzelmesinden ve hayrından ümit kesilmemelidir. Eğer birçok defa denenip bozgunculuktan vazgeçirmek, cürüm ve kabahatine engel olmak mümkün olmazsa hemen satılmalıdır. Çünkü bozuk maddenin sağlamları bozması gibi kötü hizmetçi de iyi hizmetçilerin bozulmasına sebep olur.

Kınalızâde'nin filozofların sözlerine dayanarak hizmetçilerin işlerini nasıl yapması gerektiği konusunda da bir takım tavsiyelerde bulunur. Buna göre asıl hizmet sevgi ile olur, ücretli işçilik gibi olmaz. Sevgi ile yapmazsa işçi gibi yapmalı fakat zulüm görmüş gibi yapmamalıdır. Efendiler de hizmetçilerin işlerini isteyerek yapmalı, zorla yapmamalıdır. Bu tavır hizmetçilere de akseder ve hizmetçilerde işlerini böyle yaparlar. Hizmetçiler siyasetten kaçınmalı, nimet ve ihsana talip olmalıdır.

3. Toplumların Mizaçları ve Ahlâklarının Çeşitli Olması

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'de birkaç satırla anlatılan toplumların mizaçları ve ahlâkları konusuna kitabında daha geniş yer ayırır.[255] Kınalızâde Tûsî'nin bu konuya eserinde yer vermesinin amacını "*bu makâmda Hocâ Nasîr tavâyif-i ümemin ahlâk-ı galibe ve tabâyi'lerine işâret eyledi ki istihdâmında malûm olup ona göre âmil oluna*"[256] sözleriyle hizmetçileri yaratılışlarına uygun bir şekilde kullanmak olarak

---

254 A.A., II, 56-58.
255 A.A., II, 58-65; Tûsî, a.g.e., s. 244, *Ethics*, s. 184; Devvânî, a.g.e., s. 227-228.
256 A.A., II, 58.

açıklar. Şüphesiz Kınalızâde'nin amacı da Tûsî'nin amacıyla aynıdır ve bu bilgilerin köle satın alırken de yardımcı olacağı açıktır.

Kınalızâde toplumların karakterlerine geçmeden önce "*mukaddime*" adıyla bir giriş yaparak insan topluluklarının çok çeşitli olduğunu belirtir. Her toplulukta beğenilsin veya beğenilmesin bazı huylar daha baskındır. Dolayısıyla Kınalızâde'ye göre sayısız hizmetçisi olan insanların bu hizmetçilerin cinslerine ait özelliklerini bilmesi gerekir. Ona göre insanların cinsleri ve türleri arasındaki fark "*ve ihtilâf-ı envâ ve ecnâs hadîs-i efdal ve hayru'n-nâs mûcibî üzre sâbit olmuşdur*"[257] ifadesiyle açıklandığı gibi en faziletli söz ve insanların en hayırlısı gereği üzerine sabit olmuştur. Çünkü insanlar altın ve gümüş madeni gibi bir madendir.

Kınalızâde insanların aynı kaynaktan gelmeleri, Allah tarafından yaratılmalarına rağmen farklı özellikler taşıdıklarına dikkat çekerek bunu nazım şeklinde şu dizelerle ifade eder:

"Nazar kıl nev'-i insâna kimi zehir kimi şeker
Aceb hikmet bir ağaçdan olur dürlü semer peydâ

Bu bâğın ger hakîkatinde suyu bir bâğbâni bir
Velî olmuş hakâyıkda nice yüz bin şecer peydâ."[258]

Kınalızâde'ye göre insanların muhtelif tür ve cinste olmalarının, toplulukların farklı özellikler taşımalarının sebebi çoktur. O bunlardan sadece üç tanesini verir.

1. Büyük atalarında bu huy vardır. Nesillere ve yakınlarına geçer.
2. Vatanları olan yerlerin havası, suyu ve diğer özellikleri etki eder.
3. Bazıları insanlardaki huylar öğrenme veya taklit(hırsız tabiat) yoluyla edinilir.

Görüldüğü gibi Kınalızâde insanlar arasında cins ve tür olarak bir takım farklılıklar olduğunu kabul etmekte ve bunu doğal karşılamaktadır. Ancak onun bu cins ve tür farkıyla mantıktaki tür ve cinsin ifade ettiği anlama değil, insan toplulukları arasındaki fiziki ve karakter bakımından yaratılış farkına işaret ettiğini hatırlatmalıyız. Kınalızâde yukarıdaki birinci madde ile soya çekimi vurgulamaktadır. Kınalızâde'nin tekamül konusunda insanların bulundukları yerin çok sıcak ve soğuk olması sebebiyle

---

257 A.A., II, 58.
258 A.A., II, 58.

tabiatlarının ham kaldığı, akıllarının gelişmediği veya dördüncü kuşakta yaşayan insanların bulundukları yerin şartlarının uygun olması sebebiyle medeniyete daha elverişli olduğu şeklindeki görüşleri hatırlanırsa onun ikinci maddeyle kastettiği mana daha iyi anlaşılacaktır. Üçüncü madde ile Kınalızâde açıkça eğitim yoluyla huyların kazanılabileceğine işaret etmektedir. Nitekim o daha önce bunu kabul etmişti. Onun elimizdeki kitabı da bu amaca hizmet etmektedir. Kınalızâde'nin insanların farklı özelliklere sahip olmasındaki tespitleri modern çalışmalara benzemektedir. Ancak onun burada ifade ettiği insanın yaşadığı yerin özelliklerden etkilenmesi ile eğitim daha önce işaret ettiğimiz gibi modern çalışmalarda "çevre" başlığı altında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla insanların soya çekim ve çevre sonucu farklı karakter ve huyda olmalarını bugün bilim dünyası da kabul etmektedir.[259]

Kınalızâde toplulukların genel karakterini verirken bir noktaya daha dikkat çeker. Bu da aşağı cinsten iyi, herkesin beğendiği bir kişi çıkabilir. Cinsinin kötü olması bu kişiye zarar vermez. Aynı şekilde iyi cinsten beğenilmeyen bir kişi meydana gelebilir.[260] Ona da cinsinin iyiliği fayda vermez. Dolayısıyla bunlar genel karakterlerdir. Bunların istisnası olabilir.

4. Kınalızâde'ye göre Çeşitli Milletler ve Karakterleri

Kınalızâde'nin Tûsî ve Devvânî'de bir kaç satırla yer alan toplumların karakterlerine dair açıklamalarına daha geniş bir şekilde yer verdiğini belirtmiştik. O Tûsî'nin verdiği bilgilere bu konuda yazılan kitaplardan alınan bilgileri, olaylardan elde edilen tecrübeleri, işittiği haberleri ve kendi bilgilerini eklemiştir. Nitekim o sadece Tûsî ve Devvânî'de yer alan Arap, Acem, Rum, Hint ve Türkler dışında Osmanlı topraklarında yaşayan veya esir olarak alınıp satılan başka milletlerin huy ve karakterlerinden, fiziki özelliklerinden bahsetmiş, Çerkezler, Türkler, Moğollar ve Arnavutlarda olduğu gibi onların tarihi hakkında bilgiler de vermiştir. Kınalızâde'nin burada verdiği bilgiler Osmanlı esirleri hakkında verilen bilgilerle hemen hemen aynıdır.[261] Bu da Kınalızâde'nin kitabında dönemindeki olaylardan etkilendiği ve bunları yansıttığını gösteren çok nadir rastladığımız bir durumdur. Kınalızâde'nin

259 Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, s. 51-60.
260 A.A., II, 65.
261 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, İnsanlar, İnanışlar, Eğlence, Dil*, 314. vd.

yukarıda sözünü ettiği kaynak kitapları *Tahkîk-i Şirâü'r-Rakîk* (Köle Satın Almanın İncelenmesi) ve *Kasîde-i Firâset* (firâset bir adamın cehresinden ve azasından şekil ve suretinden tabiat, ahlâk ve istidadını çıkarma keyfiyeti ve marifetidir.)'tir.[262]

Kınalızâde'nin belirttiğine göre *Araplar*, akıl sahiplerinin çoğu tarafından insanların en faziletlisi kabul edilir. Bunun sebebi "Şuviyye" adlı bir grubun Arabı Aceme üstün görmesidir. Araplar güzel konuşma, şiir ve belâgatta üstündürler. Onların bu konudaki üstünlüklerinin delili ömürlerinde bu konuda eğitim almamış olmalarına rağmen hiç hatasız şiir ve kaside söylemeleridir. Arapların cömertlik, ihsan, ziyafet, ahde vefa, emanet, cesaret ve ferasette(at yetiştirme) eşi yoktur. Ancak cefa ve şehvet kuvvetleriyle de tanınırlar. Kınalızâde *Tahkîk-i Şirâü'r-Rakîk* kitabında Arapların kıymetlerini en faziletli ve en doğru, nefisleri en güzel, ahlâkı en asil, tabiatları en ince, vefası daha çok, huyları daha temiz, dilleri daha düzgün, yüzleri daha parlak olarak tanımlandığını belirtir. Arapların bir huyu da zulüme tahammül etmemeleridir. Kınalızâde Arabın ileri gelenleri(havâs) çok olduğu için köle yapılmalarını caiz görmez. Onlardan kul ve cariye olmayacağını belirtir. Kınalızâde'nin belirttiğine göre *Kasîde-i Firâset* kitabında da Araplar bu özellikleri ile tanıtılmışlardır.

Acem Topluluğu; Kınalızâde Acem kelimesinin sözlükte Araplar dışında kalan topluluklara denilmesine karşın genellikle İran ve vilayetlerinde oturan Fâris halkının bu isimle anıldığını belirtir ve bu bölgeleri Fırat ile Ceyhun ırmakları arasında kalan ve Ab-ı Emût denilen yerler, Azerbeycân, Irak acemi, Pârs, Kirmân ve Horâsân vilayetleri olarak verir. Kınalızâde'nin belirttiğine göre Acemlerin rengini beyaz ve kırmızının karışımı, bedenleri semize yakın, yüzleri temiz(sâfi), akılları güzel(latîf), gayretleri şereflidir. İlim ve marifette, sanat ve incelikte insanların ileri gelenlerindendirler. Kınalızâde özellikle Horâsânlıların marifet ve kemallerine işaret eden sözlere verir. Kınalızâde'nin bildirdiğine göre *Tahkîk-i Şirâü'r-Rakîk* kitabında Fâris ehli şekilleri güzel, hastalıkları az, huyları güzel, öfkeleri yok şeklinde tanıtılır. Bunun sebebi niteliklerinin itidal üzerine olmasıdır. Ancak rahat ve suküneti severler. Liderlik, ilim, akıl, fazilette yeteneklidirler. Fakat hilekar ve cimridirler. Kınalızâde özellikle Mervlilerin bu niteliklerle tanındığını belirtir. Kınalızâde'nin açıklamalarına göre *Kasîde-i Firâset*'te te aynı bilgiler yer almaktadır.

---

262 Bu iki kaynakla ilgili bilgiye rastlayamadık.

Rum Halkı vefâ, emanet, gayret ve liyakatleriyle tanınmışlardır. Fakat cimrilik ve alçaklık huylarına da sahiptirler. Şekilleri; beyaz, kumraldır. İtaat ve uyumları, akıl ve anlayışları övülmüştür. Kınalızâde cariyelerini haznedarlığa uygun görür.

Türkler; cesaret, iyilik, yiğitlik, ve güzellikleri meşhurlardır. Fakat vefasızlık, katı kalplilik ve hakkı bilmemekle de tanınırlar. Kınalızâde'nin belirttiğine göre *Tahkîk-i Şirâü'r-Rakîk* kitabında Türkler Fârislilerle karakter bakımından eşit fakat beden kuvveti, sabır ve şiddet göstermekte onlardan daha üstün görülürler. Bedenleri güzel ve yumuşak, yüzleri yuvarlağa meyilli, gözleri dar(her halde çekik olmayı kastediyor.) ve güzel, boyları ortadır. Güzelleri son derece güzel, çirkinleri çok çirkindir. Huylarında vefasızlık ve merhametsizlik görülür. At eti yemekten ciğerleri katılaşmıştır. Hikmet ve matematikten aciz, sanat ve incelikte yetersizdirler, fakat savaşta sabırlıdırlar. Kadınlarında zarafet ve ince huylar yoktur, fakat her biri çocuk madenidir. Türklerin tenceresi mideleridir. Ne yemekleri varsa orada pişirirler. Görüldüğü gibi Kınalızâde kendi ırkı olan Türkler hakkında pek hoş şeyler anlatmamaktadır. Ancak bunda Türklerle Moğolların karıştırılıp aynı topluluk sanılmasının bizce büyük bir etkisi vardır. Özellikle "*fakîr eydürîn, Etrâk husûsân Moğol*"[263] sözleri Kınalızâde'de konunun iyice karıştırmış olduğuna işaret etmektedir.

Moğollar; Kınalızâde bunların çehrelerini yuvarlak, burunlarının yassı, gözlerinin dar(çekik) olduğunu belirtir. Kınalızâde'nin verdiği bu tarif Türklerin beden özelliklerine oldukça yakındır. O Moğolların Benû Katûr soyundan geldiğini, bunun Türk olduğunu, bazılarının onun Hz. İbrâhim'in cariyesi olduğunu ve Türklerin onun neslinden geldiğini söylediklerini belirtir. Dolayısıyla hadiste İslâm'a zararı dokunacak diye geçen topluluğun bu Moğollar olduğunu, Cengiz Han'ın yaptıklarının buna işaret olduğunu ifade eder. Ancak bu Türklerle Moğolları karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Arap kaynaklarında da aynı hatalara rastlanmaktadır. Bu da Kınalızâde'nin bu kaynaklardan haberden olduğunu gösterir.[264]

Kürtler; cesaret ve binicilikleri ile tanınırlar. Fakat çoğu hırsızlık ve yol kesme işi yaparlar. Kınalızâde'nin belirttiğine göre *Tahkîk-i Şirâü'r-Rakîk* kitabında Kürtler

263 A.A., II, 61.

264 Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için Ramazan Şeşen, "Eski Arablar'a Göre Türkler" *Türkiyat Mecmuası*, XV, 11-36, özellikle s. 19 vd.

sert, kuvvetli, cesaretli, fakirlik ve hayatın zorluklarına karşı sabırlı fakat vefaları az, kötülük ve hıyanetleri kesin olarak tanıtılır. Kınalızâde Kürtlerin çoğunun bu zamanda köle olmayacağını belirtir.

Kınalızâde bu dönemde Bosna, Macar, Arnavut, Rus, Frenk, Gürcü, Çerkez ve bunlara yakın Mekril ve Âbazaların köle ve hizmetçi olarak kullanıldıklarını ifade ederek bunların meşhur olan tabiatlarını anlatır.

Bosnalılar; halk arasında hilm, vakar, dirayet, sağlam akıl, vefa ve eminlikleri ile tanınmışlardır. Köle ve cariyeleri güzellikleri ile de bilinirler.

Macarlar; akıllı, zeki ve bütün sanatlara karşı kabiliyetleri vardır. Fakat kötülük, fesad ve insan öldürmeye meyillidirler. Bu sebeple sahipleri onları kullanırken ihtiyatlı olmalıdırlar. Çoğu güzel ve beyaz renklidir. Kınalızâde Macarlar için de Bosnalılara yaptığı gibi nazım yazmıştır.

Arnavutlar; güzellikleri, akıllılıkları, sanatlara olan kabiliyetleri ve ince idrakleri ile tanınırlar. Ancak kibir, inat, isyan ve fesattan geri kalmazlar. Kınalızâde Arnavutların kendilerini Arap sandıklarını belirtir.

Ruslar; güzel, beyaz renkli, sanatlara ve ince işlere kabiliyetlidir. Efendiye hizmet, itaat ve az kulluklarıyla tanınır, iyiliklerinin az ve dinden dönmenin çok olmasıyla tanınırlar. Eskiden korkaklıkları ile de meşhurlarmış.

Avrupalılar(Frenç); hoş, güzel, zarif ve ince hizmetleriyle tanınırlar. Sanatın bir kısmında(sanaâyi'i cüz'iye) yetkinlikleri tamdır. Fakat İslâm'a dönüp müslüman olmazlar.

Gürcüler; akıllı, liyakatli, gayretli ve dirayetlidirler. Köle ve cariyeleri itaat ederler. Ancak kötü ve aşağı durumlardan da uzak değillerdir.

Çerkezler; çoğunlukla güzel, bedenleri sağlıklı, vakar ve haşmet sahibi, dindarlıkları ve emniyetleri ile tanınırlar. Fakat bönlük, kalın kafalılık, idare eksikliği, kendini beğenme ve gurur gibi huyları da vardır. Kınalızâde Mısır'da ve Şam'da hüküm süren Çerkezlerin çeşitli tarihlerde Osmanlılara yenilmesini onların bu kendini beğenme ve gurur huylarına bağlar.

Mekrîl ve Abazalar; Çerkezlere yakın ve siyah renklilerden olduğu sanılır.

Hindîler; Kınalızâde Hindin güney doğu kısmında bir vilayet olduğunu belirtir. Halkı genellikle esmerdir. Bazısının kokusu güzel olur. *Tahkîk-i Şirâü'r-Rakîk* kitabında Hint kadınları ölçülü, renkleri esmer, hoş kokulu ve güzel bedenlidirler. Hikmet, sanat, ahde vefa ve sevgi kendilerinde mevcuttur. Fakat insan öldürmeyi önemsemedikleri için büyük suçlara yönelirler. İyileri iyi, hayırsızları ise son derece hayırsızdır. Kınalızâde inme hastalığının onlara çok arız olduğunu dile getirir. Kınalızâde kendi döneminde Hintlilerden harem ağalarının kullanıldığını fakat kötü huyları ve fesatlarının çok olması sebebiyle beğenilmediklerini belirtir.

Zenciler; akıllarının ve edeplerinin azlığı, oyun ve eğlencelerinin çokluğu ile tanınırlar. Kınalızâde bunlarda sağlam akıl ve güzel huyun görülmesini çok şaşırtıcı bir şey olarak kabul eder. Çok eğlenceye düşkün olmalarını akıllarının azlığına bağlar. Bazı sıcak ülkelerde ağır işlerden başkasında kullanılmaz.

Habeşliler; bunlar zencilerden daha iyidir. Huyları yumuşatır. Ancak bedenleri zayıf, ömürleri az ve kısadır.

Kınalızâde diğer insan cinslerin hallerini ve tavırlarını araştırıp ona göre kullanılmasını tavsiye eder. Kınalızâde'nin bu şekilde insanları olabildiğince kullanma ve onlardan daha fazla faydalanma amacını güden bilgilere yer vermesi ve bunu son derece normal bir şey olarak sunması oldukça şaşırtıcıdır. Ayrıca yine bir ahlakçı olarak Kınalızâde'nin insanlar hakkında bu şekilde çoğu olumsuz genel yargılarda bulunması, insanları bu şekilde değerlendirip başkalarına da bu konuda yol göstermesi de tuhaftır. Gerçi ailenin bireyleri arasına katılacak, efendinin eli, ayağı, gözü, kulağı olacak ve onun fazileti kazanmasına katkıda bulunacak birisinin özellikle Osmanlı toplumunda ailenin bir ferdi gibi olan kişinin seçilmesi son derece önemlidir. Ancak bu pratik faydayı sağlamak için böylesine ayrıntılı bir şekilde insan toplulukları hakkında bilgi vermek ve onların karakterleri konusunda çoğu kötümser genel yargılarda bulunmayı doğru bulmak imkansızdır. Nitekim tarihi gerçekler bizi haklılığımızın ispatlamaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET AHLÂKI



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEVLET AHLÂKI

I. AİLE AHLÂKINDAN DEVLET AHLÂKINA

A. Aileden Topluma

Kınalızâde'yi kendinden önceki ve sonraki müelliflerden ayıran özelliklerinden birisi konuları işlerken yaptığı kendine özgü düzenlemelerdir. Bunlardan belki de en dikkat çekici olanı selefleri Tûsî ve Devvânî'de devlet ahlâkı içinde işlenilen konuları onun aile ahlâkı içinde incelemesidir.

Kınalızâde aile ahlâkı konusunda değindiğimiz gibi üstadları Tûsî ve Devvânî'de "Tedbir-i Müdün" bölümünde yer alan Devlet ahlâkı ile ilgili konuları aile ahlâkına ayırdığı ikinci kitabın VI. Babından itibaren işlemeye başlamıştır. Araştırmamız sırasında eserin Bulak baskısını kullanıyorduk ve önce bu yerleştirmenin Bulak baskısındaki bir hatadan kaynaklanabileceğini düşündük. Ancak yazma nüshalar üzerinde yaptığımız araştırmalarda da aynı uygulama ile karşılaştık.[1] İncelemelerimizin sonunda Kınalızâde'nin bu düzenlemeyi bilinçli bir şekilde yapmış olduğuna kanaat getirdik. Bunun üzerine zihnimizi eserinin üçüncü kitabını devlet ahlâkına ayırdığı halde bu bölümle ilgili konulara niçin selefleri gibi orada değil de aile ahlakı içinde yer verdiği sorusuna yöneltttik. Fakat Kınalızâde ne yazık ki bu konuda bizi aydınlatacak hiçbir açıklama yapmamaktadır. Onun herhangi bir izah getirmeden direk devlet ahlâkı ile ilgili konulara girmesi, bu uygulamanın sebeplerinin neler olabileceği konusunda bizim bazı istidlallerde bulunmamıza da mani olmaktadır. Ancak biz onun konuları işleyişinden ve düzenlemesinden yola çıkarak bu soruyu cevaplamaya çalışacağız.

---

1 A.A., Topkapı Sarayı Ktp, Revan Köşkü, no. 389, v. 294b.; İ.Ü. Merkez. Ktp, no. 5605, v. 377b.; Süleymaniye Ktp, Hamidiye, no. 626, v. 407a.; Ayasofya, no. 2826, v. 330b.; Mihrişah, no.156, v. 226b., no. 157, v. 277a.

Kınalızâde'nin devlet ahlakıyla ilgili konuları ele aldığı ikinci kitabın VI. bölümünün adı "*Tedbîr-i müdün ve zabt-ı memâlik ve kavâıd-ı şâhî, ve nevâmis-i ilâhî beyânındadır*" şeklinde düzenlemiştir.[2] Bu başlık açıkça devlet ahlâkı, memleketlerin idaresi, devlet başkanlığı ile ilgili kurallar ve bu konularla ilgili ilahi kanunlar gibi devlet ahlakının konularına işaret etmektedir. Dolayısıyla başlık söz konusu sorunun halliyle ilgili bize bir ip ucu vermemektedir. Ancak bu ana başlığın altındaki alt başlık "*İnsânın temeddüne ihtiyâcı ve bu fennin şerefi beyânındâdır.*"[3] şeklindedir. Bu başlık insanın toplum içinde yaşamaya muhtaç olduğundan ve bununla ilgili ilmin üstünlüğünden söz etmekte, bir anlamda insanın aile ortamından topluma doğru sosyalleşmesine işaret etmektedir.

Kitabın bütünlüğüne dikkat edilirse önce insanın kendi varlığı ve kendi ahlâkî durumu incelenmiş, sonra ailenin bir bireyi olarak aile içindeki bir takım sorumluluklarına, ailenin diğer üyeleriyle olan ilişkilerine ve aile içerisinde uyulması gereken ahlâki kurallara yer verilmişti. Bunlardan bir kısmı genellikle aile ortamında öğrenilen, fakat toplum içinde de uyulması gereken görgü kurallarıydı. Dolayısıyla önce insanın ferdi yanı, sonra da küçük bir topluluk olan aile içindeki durumu ve sosyalleşmesi incelendi. Bu son bölümde ise insan daha geniş topluluklar arasına katılmaya, toplumun bir parçası olmaya hazırlanmaktadır. İnsan böylelikle aileden topluma doğru gittikçe genişleyen bir sosyalleşme çizgisi izlemektedir. Bu sosyalleşmenin bir sonucu da yaşadığı topluluğun ve bunu yöneten devletin bir üyesi olmasıdır. Ancak Kınalızâde ve seleflerinde bu sosyalleşme çizgisi aileden topluma doğru olmakla beraber direk devlete doğru değildir.

Ahlâk-ı Alâî'nin aile ahlâkı ile devlet ahlâkı bölümlerinde incelenen konuları karşılaştırdığımız zaman III. Bölümde devlet başkanı ve yönetimdeki sorumlulukları incelenirken aile ahlâkında "cemiyet" düşüncesi dikkate alınmış, toplumu meydana getiren bireyler, bunların bir arada yaşama zorunluluğu, bu zorunluluk sırasında sağlanılması gereken düzen üzerinde durulmuştur. Bu bölümde devlet toplumda düzeni sağlayan ve toplumdaki insanları mutluluğa götüren kurum, devlet başkanı ise toplumda düzeni sağlayan kişi konumundadır.

---

2 A.A., II, 65.
3 A.A., II, 66.

Dolayısıyla Kınalızâde'nin cemiyeti daha büyük ve geniş bir aile olarak düşündüğünü ve bu sebeple aile ahlâkının sonuna yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu büyük ailede devlet başkanı baba rolünü oynamakta, toplumun diğer fertleri de aile bireylerinin yerini almaktadır. Onun devlet başkanının halka olan sevgisini babanın oğluna olan sevgisine benzetmesi bu anlayışın bir ürünü olarak görülebilir.[4] Bundan dolayı burada toplum ön plana alınmış, toplumu ilgilendiren konular bu bölümde incelenmiş, devlet ve devlet başkanına ise toplumun ihtiyaçları göz önüne alınarak yer verilmiş ve devlete bir anlamda toplumun gözüyle bakılmıştır diyebiliriz. Üçüncü bölümde ise devletin işleyişi ve devlet başkanının ülkeyi yönetmesiyle ilgili tavsiyelere öncelik verilmiş, halk ve toplum devletin gözüyle değerlendirilmiştir. Bu sıralama ferden aileye, aileden topluma doğru gittikçe genişleyen bir ahlâk anlayışı için mantıklı görünmektedir.

Kınalızâde'nin üstadları Tûsî ve Devvânî'de bu konular benzer başlıklarla fakat devlet ahlâkına ayrılan bölümde yer almaktadır. Dolayısıyla daha önce onlarda gördüğü bir takım eksiklikleri tamamlayıp, hataları düzelten düşünürümüzün yukarıda ifade etmeye çalıştığımız açıklamalar doğrultusunda bu bölümlere aile ahlâkı içerisinde yer verdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu açıklamalar bile, "şehirlerin yönetimi", "devlet başkanının görevleri ve sahip olması gereken özellikler" gibi devlet ahlakıyla direk alakalı görünen konuların -toplumun ihtiyaçları göz önünde tutularak da olsa- niçin aile ahlâkı bölümde incelendiği, "bütün insanlara muamele, dost ve düşmanın mertebeleri" başlıklı insanın toplumsal yanı ile ilgili konuların niçin daha sonraki devlet ahlâkı bölümünde ele alındığını açıklamaya yetmemektedir. Biz bu sebeple onun aile ahlâkı konusunda yer verdiği bu görüşlerine üstadları Tûsî ve Devvânî gibi devlet ahlâkı konusunda inceleyeceğiz.

B. Devlet Ahlâkı Kavramı ve Konuları

Kınalızâde felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye bölmüş ve pratik felsefeyi ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve devlet ahlâkı olarak adlandırdığımız üç kısma ayırmıştı. Üçüncü kısım olan devlet ahlâkıyla ilgilenen bilim dalını "ilm-i tedbîri'l-medîne" olarak

---

4 A.A., II, 95-96.

isimlendirir.[5] Kitabının devlet ahlâkı ile ilgili bölümde de aynı terkibi kullanır.[6] Bazen de medîne kelimesinin çoğulunu kullanarak "tedbîr-i müdün" terkibine yer verir.[7]

Tedbîru'l-medîne terkibindeki "tedbîr" kelimesinin "idare etmek, yönetmek" manasında "bir şeyin sonunu düşünmek" kelimesinden gelen bir istılah olduğunu aile ahlâkı konusunda açıklamıştık.[8] Medîne kelimesi ise Arapça "şehir" manasına gelmektedir. Dolayısıyla "tedbîr-i medîne" kavramı kelimesi kelimesine bir çeviri ile "şehrin idaresi" anlamına gelir. Bunun şehir yönetimi manasında eski Yunan'daki "polis" yani şehir veya site devleti için kullanılması uygun görülebilirse de[9] Kınalızâde'nin yaşadığı Kanuni döneminde en geniş sınırlarına ulaşan ve bir dünya imparatorluğu haline gelen Osmanlı için imkansızdır. Bu sebeple tedbîru'l-medîne terkibini şehrin idaresi olarak çevirmek ifade ettiği mana açısından uygun düşmemektedir. Kınalızâde "tedbîru'l-medîne" ilmini "*âmme-i ehli medîne ve diyâr ihtılâtı i'tibâriyle sâdır olan evdâ' ve etvâr ve ahvâldir ki ândan bahs iden ilme tedbîru'l-medîne dimekle müsemmadır.*" şeklinde bütün halkın ve diyarların karışmasından meydana gelen tavır, davranış ve fiilleri anlatan ilim olarak tarif eder.[10] İleride işaret edileceği gibi el-medînetü'l-fâzıla ve gayrı fâzıla kavramları, medîne ve onunla aynı kökten gelen temeddün kelimeleriyle Kınalızâde bir şehirden daha geniş ve daha kalabalık bir topluluğu, bir devleti ifade etmek için kullanır. Bu sebeple medîne kelimesini şehir yerine devlet veya ülke olarak çevirmek daha doğru görünmektedir. Ayrıca Kınalızâde kitabının bu ilimlere ayırdığı bölümünde halkın ve devletin yönetimi, devlet başkanının özellikleri ve görevleri gibi konulara da yer vermektedir. Bu yüzden medîne kelimesini -her ne kadar daha sonra sadece ülke olarak çevirmeyi uygun bulsak da- burada hem halk hem de halkı yöneten siyasi teşekküle işaret eden devlet kelimesiyle karşılamak ve "tedbîru'l-medîne" terkibini "devletin idaresi" olarak tercüme etmek daha doğru görünmektedir. Devlet idaresi kavramından kasıt devleti uygun bir şekilde yönetmek, halkın yetkinlik ve mutluluğunu sağlamak ve devlet başkanlarına bu konuda yol göstermektir. Dolayısıyla bu ilimde devletin ahlâkî durumu irdelenmektedir.

---

5 A.A., I, 15.
6 A.A., III, 2.
7 A.A., II, 65.
8 Aile ahlâkı konusuna bkz.
9 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefeleri*, s.1-6; A. Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s.176.
10 A.A., I, 15.

Bundan dolayı ve ayrıca tedbîru'l-medîne ilminin pratik felsefenin bir parçası olduğunu da göz önünde bulundurarak, tedbîru'l-medîne ilmini ferdî ahlâk ve aile ahlâkı gibi devlet ahlâkı olarak adlandırmayı uygun bulduk. Bundan sonra bu terkibi devlet ahlâkı olarak karşılayacağız.

Devlet ahlâkı ilminin konularına gelince; Kınalızâde devlet ahlâkına farklı bölümlerde yer vermesine rağmen Tûsî ve Devvânî ile aynı konuları işlemiştir. Kınalızâde aile ahlâkı ile ilgili bölümde daha çok devlet kavramının toplumsal yanı üzerinde durmuştur. Bu bölümün altıncı babı "Devletin idaresi, memleketlerin zabtı, idarecilik kuralları ve ilâhî kanunlar" hakkındadır. Bu babın altındaki iki fasıldan birincisi "insanın toplumsallaşmaya olan ihtiyacı ve bu fennin şerefi" konusunu, diğeri "sevgi" konusunu işler. Yedinci babda "ülkelerin siyaseti" adıyla erdemli ve erdemli olmayan ülkeler anlatılmaktadır. Sekizinci babda ise devlet başkanlarının siyaseti ve devlet başkanlığı ile ilgili kurallara yer verilmiştir. Aile ahlâkıyla ilgili bölümde daha önce işaret ettiğimiz gibi devleti meydana getiren insanlar, bunların birlikte yaşama ihtiyacı ve sebepleri ile meydana getirdikleri topluluklar üzerinde durulmuştur. Devlet ise bir arada yaşayan insanların siyasete ihtiyaç duymaları sebebiyle burada yer almıştır. Devlet başkansız olamayacağından insanları yönetecek uygun bir devlet başkanının özelliklerine de bu bölümde yer verilmiştir. Devlet ahlâkı olarak andığımız üçüncü bölümde ise daha çok devlet adamının görevleri ve bu görevleri nasıl yapacağı üzerinde durulmuş, bu konudaki tavsiyelere yer verilmiştir. Daha sonra ise devlet başkanına hizmet ederken dikkat edilmesi gereken kurallar anlatılır. Her iki bölümdeki konular karşılaştırıldığında; aile ahlâkı bölümünde devlet ve devlete ihtiyaç konuları incelenir ve adeta bu ilmin teorik meseleleri üzerinde durulurken son bölüm pratik bilgilere, devlet başkanlarının ülke yönetiminde uymaları gereken tavsiyelere ayrılmıştır. Bu bölüm "Selim-nâme"[11] veya "Nasihatü'l-mülük" türü eserleri hatırlatmaktadır. Ancak üçüncü bölümün sonunda "Bütün insanlara muamele" ve "Dost ve düşmanın mertebeleri değişiktir" isimleriyle ilgili iki bölüm yer alır. Bunu devleti meydana getiren halkın birbirlerine karşı davranışları olarak yorumlamaya çalışsak da buraya yerleştirilme sebebini anlamak yine de oldukça güçtür.

---

[11] Kınalızâde ile aynı dönemde yaşamış Celâl-zâde Mustafa'nın Selim-nâme'nin ikinci kısmının -Kınalızâde'nin devlet ahlâkına ayırdığı üçüncü kitabı gibi- nasihat yollu hikayelerden ibaret olduğu belirtilmektedir. Bkz. Celâl-zâde Mustafa, *Selim-nâme*, Haz. A. Uğur, M. Çuhadar, s. X.

II. İNSANLARIN BİR ARADA YAŞAMA ZORUNLULUĞU

A. İnsanların Birbirinin Yardımına Muhtaç Olması.

Kınalızâde bir arada yaşamasının en önemli sebebi olarak insanların birbirlerinin yardımına muhtaç olmasını verir. Ona göre insan sosyal bir varlıktır (*medenî bi't-tab*),[12] ve "*insânın temeddüne ihtiyâcı*"[13] başlığında ifade ettiği gibi bir cemiyet içinde yaşamak zorundadır. Kınalızâde'ye göre insanın başka insanlarla bir arada yaşamasının erdemli kişilerden faziletin öğrenilmesi gibi bir takım faydaları olsa da[14] esas sebep insanların birbirinin hizmet ve yardımına muhtaç oluşudur. Çünkü insan, hayatını sürdürebilmek için yemek, içmek, barınmak, giyinmek, düşmanlardan korunmak gibi bir takım şeylere muhtaçtır. Ancak bunları tek başına temin etmesi mümkün değildir.[15] Bu sebeple Allah bütün varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Fakat diğer bütün varlıkların kendisine hizmet ediyor olması onun diğer insanların hizmet ve yardımına muhtaç olmaması anlamına gelmemektedir.

Kınalızâde geleneksel anlayışa uyarak mümkün varlıkları mükemmelliği tam olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki kısma ayırır. Gök cisimleri(ecrâm-ı semâviye) birinci kısımda yer alırlar ve hepsi bir fiille meydana gelmişlerdir. İnsanın da dahil olduğu ikinci kısmın mükemmellik ve tamlığı ise varlığından sonra tedrici olarak meydana gelir. Ancak bu kısmın kuvveden fiile, noksandan tamlığa çıkabilmesi için hareket etmesi gerekir. Bu hareket yardımcı sebeplerle olur. Kınalızâde'ye göre yardım üç kısımdır.[16]

1- Maddeyle yardım(muâvenet bi'l-mâdde): Bu, yardım edenin, yardım ettiği şeyin parçası olarak yaptığı yardım.

---

12 A.A., I, 76, 77, II, 91.
13 A.A., II, 66.
14 A.A., I, 94.
15 A.A., I, 76-77.
16 A.A., II, 66.

2- Aletle yardım(Muâvenet bi'l-âlet): Burada yardım eden yardım ettiği şeyin aleti olur. Hayvanın yemek yedikten sonra su içmesi gibi. Su gıda olmamakla beraber gıdayı inceltip dar bölgelere girmesini sağlayarak hayvana yardım eder.

3- Hizmetle yardım(muâvenet bi'l-hizmet): Burada yardım edenin fiili, yardım edilene şeye faydalı olur. Hizmetçinin efendisine yardımı gibi. Kınalızâde bu kısmı da ikiye ayırır.

3a) Zevkle yapılan hizmet(hizmet bi'l-lezzet). Yardım eden fiilini, yardım ettiği kişinin amacını gerçekleştirmek için yapar. Kölenin sahibine hizmet etmesi gibi.

3b) Bir amaç için yapılan hizmet(hizmet bi'l-garaz). Yardım eden fiilini başka bir amaç için yapar. Fakat bu fiil yardım edilen kişiye de fayda sağlar. Çobanın sürüye hizmet etmesi gibi. Burada esas hizmet sürü sahibinedir. Fakat bundan sürü de faydalanır.

Kınalızâde'ye göre unsurlar, madenler, bitkiler ve hayvan türünden olmak üzere bütün varlıkların insana hizmeti üç yolla olur. Bunlar;[17]

1-Madde yoluyla hizmet.

2-Alet yoluyla hizmet

3-Yardım yoluyla hizmet.

Diğer varlıkların insana hizmet etmesine karşılık insan bu varlıklara sadece yardım yoluyla hizmet eder. Bunun sebebi insanın bunlardan daha üstün olması ve üstün varlığa hizmet edilmesi mecburiyetidir. Tüm bu varlıkların insanlara hizmet için yaratıldıklarına dair Kur'an'da deliller vardır. Birleşik unsurlar ve bunlardan meydana gelen varlıkların bu üç yolla insana hizmet etmeleri gibi mükemmel olarak yaratılan gök cisimleri de insana yardım yoluyla hizmet ederler. Güneş hareketlerinin ibadet zamanlarını ve gece ile gündüzü bildirmesi, mevsimlerin ziraate yardımı gibi işler bu mükemmel kabul edilen grubun hizmetlerindendir ve bu grubun insanlara hizmet ettiğine dair Kur'an'da âyetler vardır. Bütün birleşik unsurların insana hizmet ettiğinde kimsenin kuşkusu yoktur. Fakat gök cisimlerinin insana yaptığı bu yardımın niteliği

17 A.A., II, 67.

hakkında tartışma vardır. Filozoflar, feleklerin unsurlardan, dolayısıyla insanlardan üstün oldukları için onlara hizmet etmek amacıyla yaratılmadıklarını, fakat kendi hareketleri sırasında arazî olarak insana hizmet ettiklerini belirtirler. Buna karşın şeriat alimleri insanın en faziletli varlık olduğunu ve gök cisimleri de dahil olmak üzere bütün varlıkların Allah'ın emriyle özellikle insana hizmet amacıyla yaratıldığını hatta bu varlıkların insana hizmet ederek Allah'a ibadet ettiklerini savunurlar.[18]

İnsanların birbirlerine hizmetlerine gelince; Tûsî ve Devvânî insanların birbirlerine yardımının alet ve yardım yoluyla değil, hizmet yoluyla olduğu düşüncesindedirler. Ancak üstadları Tûsî ve Devvânî'nin aksine Kınalızâde insanın insana alet ve vasıta yoluyla yardımın olabileceği, fakat madde ile yardımın olamayacağı kanaatindedir. Ona göre Tûsî ve Devvânî bu konuda çelişkiye düşmüşlerdir.[19]

Bütün varlıklar çeşitli yollarla insana hizmet etseler de insanlar bir arada yaşayıp birbirlerine yardım ve hizmet etmek zorundadırlar. Çünkü insan, türünün ve şahsının bekası için birbirinin yardım ve hizmetine diğer hayvanlardan daha fazla muhtaçtır. Hayvanlar akıl ve fikirleri olmadığı için onların ihtiyaçlarını Allah karşılamıştır. Oysa insanlar akıl ve fikirleri ile giyim, gıda, silah, mesken gibi kendi ihtiyaçlarını karşılamaya kadirdirler. Fakat insanın tek başına bütün ihtiyaçlarını yerine getirmesi imkansızdır. Bu sebeple bir cemiyet içinde bir arada yaşamak ve iş bölümü yapmak zorundadır. Çünkü bir insanın bütün sanatları öğrenip bütün ihtiyaçlarını karşılaması mümkün değildir. Bundan dolayı herkesin bir sanat edinip kendisine yetenden fazlasını ihtiyacı olana vermesi, kendi ihtiyacı olanı başkasından alması gerekir. Toplumda sağlanan bu iş bölümü sayesinde herkesin ihtiyacı karşılanmış olur. Kınalızâde'ye göre cemiyetteki herkesin aynı sanata veya şerefli sanatlara yönelmemesi ilahi hikmetin ve lütfun bir gereğidir. Tersi olsaydı iş bölümü yapılmadığı için toplumun, dolayısıyla hayatın düzeni bozulurdu.[20]

Kınalızâde'ye göre insanların bazılarının zengin bazılarının fakir olması yine ilâhî takdirin gereğidir. Çünkü bununla toplumdaki iş bölümü ve düzeni sağlamaktadır. Eğer herkes zengin veya fakir olsaydı kimse kimseye hizmet edemezdi. Bunun için

18 A.A., II, 68-70.
19 A.A., II, 70; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 248; *Ethics*, s. 188; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 230.
20 A.A., II, 72.

Kınalızâde; hizmet edenle hizmet edilen arasındaki bu ilişkiyi "*Cümlenin muradı vâsıl ve nizâmı âlem hâsıl ola.*" sözlerinden anlaşılacağı gibi toplumdaki yardımlaşmanın, düzenin ve iş bölümünün bir gereği olarak açıklar.[21] Kınalızâde'ye göre bu yardımlaşma ve düzenin sağlanabilmesi için idare edenler ile edilenler arasında da vücuttaki organlar arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki olmalıdır. Vücudun organlarından kimi reis, kimisi de bu reise uyan konumundadır. Vücudun sağlıklı bir şekilde çalışması için reis ile reise uyanlar birbirlerine muhtaçtırlar. Bunun gibi toplumda bazı insanlar reis, bazısı reise tabii olan konumdadır. Ancak hepsi bir yönden diğerine muhtaçtır. Bu yüzden birbirleriyle ilişki kurmak, yardımlaşmak ve beraber yaşamak zorundadırlar. Dolayısıyla insanların birbirinin yardımına muhtaç olmaları alemdeki düzeninin gereğidir.[22] Her fert üzerine düşen görevini tam olarak yaparsa toplumda düzen sağlanmış olur.[23]

Kınalızâde görüldüğü gibi insanların bir arada yaşamak zorunda olmasının ilk ve en önemli sebebini aralarındaki karşılıklı yardımlaşma mecburiyetine bağlar. Bütün varlıklar insanlara yardım ve hizmet etseler yine de insanlar birbirlerinin yardımına muhtaçtır ve bu yardımın gerçekleşebilmesi için bir arada ve bir cemiyet içinde yaşamak zorundadırlar.

Çalışmamız sırasında yaptığımız karşılaştırmalarda Kınalızâde'nin bu konunun ele alınıp işlenişi sırasında daha önce olduğu gibi Tûsî ve Devvânî'den faydalandığını, onların anlatım üslubunu benimsediğini gördük. Ancak düşünürümüz konuları seleflerine kıyasla oldukça ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca açıklamalar sırasında işaret ettiğimiz gibi bazı noktalarda onların çelişkiye düştüğünü belirtmiş ve onları eleştirmekten çekinmemiştir.

B. İnsanın Sosyal Bir Varlık Olması

Kınalızâde selefleri gibi insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğunu düşünmektedir. O bunu ifade etmek için çeşitli vesilelerle "*İnsân medenî bi't-tab'* " şeklindeki geleneksel ifadeyi kullanır.[24] İnsana "insan" adının verilmesinin sebebini de "*İnsân bi't-tab' insâna mâildir anıniçün insân dirler*" sözleriyle ifade eder. Kınalızâde

21 A.A., II, 73.
22 A.A., II, 76.
23 A.A., III, 8.
24 A.A., I, 76-78, II, 90-91.

insan sözünün yakınlaşmak, alışmak, kaynaşmak manasına gelen "üns" kökünden türetildiğini, bazılarının zannettiği gibi "nisyân(unutma)" kökünden türetilmediğini iddia eder. O "Unutkan olduğun için sana insan adını verdim" manasındaki beyti "Yakınlaşan ve kaynaşan birisi olduğun için sana insan adını verdim" şeklinde düzeltir. İnsanın hâssası[25] yakınlaşmak ve başkalarına alışıp kaynaşmaktır.(üns). Her şeyin yetkinliği hassasını ortaya çıkarmakla olduğu gibi insanın yetkinliği de insanlarla yakınlaşıp kaynaşması yani toplumsallaşmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu, insanlar arasındaki yakınlaşma, sevgi ve cemiyet halinde toplanmalarının sebebi ve insanın tabiatı gereği medeni olmasının bir gereğidir.[26]

Kınalızâde'nin insan kelimesinin kaynağı ile ilgili bu görüşleri İbn Miskeveyh'den Tûsî ve Devvânî yoluyla kendisine ulaşan düşüncelerdir.[27] Bu görüşler insanın ahlâkî mükemmelliğe ancak toplumsal bir varlık olduğunda ulaşabileceğine dair görüşleri desteklemektedir.

C. İnsanların Bir Arada Yaşamasının Dini Bir Görev Olması

Kınalızâde'ye göre insanların beraber ve bir arada yaşamak zorunda olmasının bir başka sebebi de şeriatın bu yöndeki emirleridir. Çünkü şeriat insanların bir araya gelmelerini ve beraber yaşamalarını destekleyen bir takım ibadetler önermiştir.

Şeriat; beş vakit namazı mescitte cemaatle kılmayı emretmiş hatta bunun yalnız kılmaktan daha üstün tutmuştur. Bu emrin hikmeti mahalle halkının aralarında kaynaşma ve yakınlaşma meydana getirip bazı kin ve düşmanlıkları yok etmektir. Yine şeriat haftada bir gün bütün şehir halkının toplanıp Cuma namazını kılmasını istemiştir. Böylece şehir halkı arasındaki düşmanlıklar yok edilir. Bunların dışında şeriat senede iki defa bayram namazı kılmayı emretmiştir. Buraya şehir halkının yanında şehrin etrafından da insanlar gelir. Böylelikle daha kalabalık bir grup arasında yakınlaşma(ülfet) sağlanıp kin ve düşmanlıklar ortadan kalkar. Ömürde bir defa yapılması gereken hac ibadeti de mahalle, şehir ve şehrin çevresi arasında sağlanan

---

25 Burada mantıktaki beş tümelden birisi olan hassadan söz edilmektedir ve "Bir türe ait olan ve zorunlu olarak ayırma bağlı bulunan vasıftır." şeklinde tanımlanır. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 24-27.

26 A.A., II, 90-91.

27 Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 153, ç. 126; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 264; *Ethics*, s. 199; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 244.

sevgi ve yakınlaşmanın ülkeler ve milletler arasında da meydana gelmesini sebep olur. Sonuç olarak İslâm şeriatı insanlar arasında yakınlık ve kaynaşmayı sağlamaya yönelik mahalleden şehre, şehirden ülke ve milletlere doğru dalga dalga genişleyen ve gittikçe daha çok kalabalığın kaynaşmasını sağlayan emirler göndermiştir.[28]

Kınalızâde'ye göre cemaatle ibadette bu sosyal faydalar yanında birlik(vahdet) de ortaya çıkar. İnsanlar arasındaki bu kaynaşma ve yakınlaşma birliğe sebep olur. Bu birlik ise Hakiki birlir'e (Vâhid-i hakîkî) daha çok yaklaştırır.[29]

Cemaatle yapılan ibadetlerin insanların yakınlaşmasına ve sosyalleşmesine sebep olacağı ve şeriatın bu yönde emirler gönderdiği konusunda İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî gibi selefleriyle aynı fikirde olan düşünürümüz[30] bunun aksi olan zühd konusunda onlardan farklı bir görüş sergiler. Kınalızâde insanların beraber ve bir cemiyet içinde yaşaması gerektiğine inanmaktadır. Ancak bu düşüncenin aksi olan uzlet ve zühde de karşı değildir. Onun uzlet ve zühd hakkındaki görüşlerine daha önce nefsin hastalıklardan korunması konusunda yer vermiştik. O "izzet uzlettedir. Ancak insan insana muhtaçtır" şeklindeki sözünden de anlaşılacağı üzere mutlak manada bir uzleti doğru bulmamakla beraber[31] zühd elbisesi giyilmeden de fazilet ve saadete ulaşılamayacağı düşüncesindeydi.[32]

Kınalızâde bu konuda öncelikle Tûsî ve Devvânî'nin zühde karşı çıkan görüşlerini nakleder. Bu düşünürlere göre insanlardan uzaklaşıp uzlet içinde dağların tepelerinde, mağaralarda yaşan ve bunu zühd, ruhbanlık ve insanlığın kemal derecesi kabul edenler geçimlerini halka yüklemişlerdir. Bunlar halkın emeğiyle ihtiyaçlarını temin ettikleri için adaletten sapmış, zulüm ve haksızlıkla vasıflanan insanlardır. Halktan fayda sağladıkları halde halka faydaları yoktur. Ayrıca İslâm dini Hristiyanlık'taki ruhbanlığa da karşıdır. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'nin bu görüşlerini destekleyen hikaye ve açıklamalar da eklemekle birlikte bu konuda daha farklı görüşlere sahiptir.

---

28 A.A., II, 91.

29 A.A., II, 91.

30 Krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 153-153, ç .126-127; Tûsî, a.g.e., s.264-265; *Ethics*, s.200; Devvânî, a.g.e., s. 246.

31 A.A., I, 94.

32 A.A., I, 96-97.

Kınalızâde zühd konusunda seleflerinin görüşleri yerine ahiret ulemasının(ulemâ-ı âhiret), tarikat bilginlerinin(arifân-i tarîkat) ve irşad eden şeyhlerin(meşâyıh-ı mürşidîn) ittifak ettikleri görüşü izlemiştir. Bu kişiler özellikle tarikat yolunun başında uzleti gerekli görmüşlerdir. Dervişlerin Allah'a yalvarmak için mescitlerin zaviyelerine, mağaralara, dağlara ve sahralara gitmesi ve rızkı konusunda Allah'a tevekkül etmesi tembellik değildir. Tûsî ve Devvânî'nin görüşlerinin tersine Kınalızâde'ye göre dervişler bu hareketlerinden dolayı mü'minlere ve halka yük olmazlar. Aksine halka gelecek belalar bunların bereketiyle yok olur. Zalimler ve fasıklardan dolayı gelebilecek olan Allah'ın azabı bu dervişlerin duasıyla giderilir. Dolayısıyla bunların halka faydası daha fazladır. Kınalızâde burada gerçek dervişlerle sahtelerini ayırmaya çalışır. Ona göre dervişlerin amel ve ibadetleri Hak için olmalı halk için olmamalıdır. Yine bazı şeyhler uzleti gerekli görseler bile müridin cemaatle namaza ve Cuma namazına katılmasını, mağaralarda, dağlarda ve sahralarda yalnız kalmamalarını isterler.[33]

Görüldüğü gibi Kınalızâde ılımlı bir zühd hayatını savunmakla beraber insanların topluluk ve cemiyet içinde yaşamalarını da gerekli görmektedir.[34] İhtiyaçlarını olabildiğince sınırlı tutan bazı kimseler için uzlet tavsiye edilebilirse de bu manada herkesin uzlet içinde ve tek başına yaşaması mümkün değildir. İnsanlar hem ihtiyaçlarını karşılamak hem de tabiatları oraya yöneldiği için bir arada ve bir cemiyet içinde yaşamak zorundadırlar. Bu aynı zamanda ferdin ahlâki bir hayat yaşaması için de zorunludur. Çünkü insanın ahlâki davranışları ancak başkalarıyla beraberken ortaya çıkar. İnsan önce aile çevresiyle daha sonra toplumla iletişim kurarak gerçek manada bir ahlâki olgunluğa erişebilir. Ayrıca insanın toplum içinde başka insanlarla meydana getirdiği etkileşim de onun ahlâk eğitimi ve ahlâki kimliklerinin oluşmasında etkilidir. Faziletli kişilerle olan etkileşimi onu erdemli davranışlara yönlendirirken, düşük ahlâklı kişilerle kurduğu ilişkiler aksine davranışlara sevk edecektir.

---

33 A.A., II, 77-78.

34 Gazzâlî'de benzer görüşlere sahiptir. Bkz. M. Çağrıcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 226-229.

III. İNSANLARIN BİR CEMİYET HALİNDE YAŞAMASI VE BİR YÖNETİM ALTINDA TOPLANMASI

A. Cemiyet Düşüncesi

Kınalızâde'nin çeşitli sebeplere dayanarak insanların bir cemiyet veya topluluk içinde bir arada yaşamak zorunda olduğunu kabul ettiğini belirtmiştik. Tersini "*İnsân ictimâ' ve temmeddün itmeyince maâş idemez.*" sözleriyle imkansız görür.[35] Ancak müellifimiz insan için cemiyet veya topluluğu gerekli görmesine rağmen bu kavramlarla neyi anlatmak istediğini belirten net bir tanım yapmamıştır. Sadece insanların birlikte yaşama zorunluluğundan söz ederken bu kavramlara işaret eder. Biz de buradan yola çıkarak onun düşüncesindeki cemiyet kavramını açıklamaya çalışacağız.

Kınalızâde insanların bir arada yaşaması gereğini açıklarken "ictimâ'" ve "temeddün" kelimelerine yer verip bunları bazen ayrı ayrı bazen de ikisini bir arada kullanır. Onun "ictimâ' " ve "temeddün" kelimeleriyle cemiyeti ve insanların bir araya geldiği bir topluluğu kastettiğini çeşitli açıklamalarından anlıyoruz. Kınalızâde "temmeddün" kelimesini "*pes ictimâ'leri ki temeddün andan ibaretdir. Zarûrî ve biribirine muâvenetleri lâzımdır.*"[36] sözleriyle toplanmaları zaruri ve birbirlerine yardım etmesi gerekli topluluk olarak tanımlarken bir başka yerde bu iki kelimeyi "*insan ictimâ' ve temeddün etmeyince maâş idemez*"[37] sözleriyle insanın toplanıp bir araya gelmesi manasında kullanmıştır. Hepsinde ictimâ' insanların toplanması manasına gelirken, temeddün kelimesi "*pes temeddün ki ictimâı' efrad-ı insândır.*"[38] ifadesinde olduğu gibi insanların toplanıp bir araya getirdikleri topluluğun ismi anlamında cemiyet veya ülke kavramları yerine kullanılmış gibidir. Bu sebeple "*insânın temeddüne ihtiyâcı*" şeklindeki başlık her ne kadar sözlük anlamında "insanın şehirli olmaya,

35 A.A., II, 73.
36 A.A., II, 72.
37 A.A., II, 73.
38 A.A., II, 105. Yine bu anlamda II, 72-73.

şehirde yaşamaya, medenî olmaya ihtiyacı" manasına geliyorsa da[39] "insanın bir cemiyet halinde yaşamaya ihtiyacı" şeklinde anlayabiliriz. Nitekim Kınalızâde medîne kelimesinden türetilen "medenî" kelimesini bu anlamda insanın diğer insanlarla beraber yaşaması konusundaki "tabiî yatkınlığını" ifade etmek içinde kullanmıştır.

Kınalızâde insanların bir arada yaşamak zorunda olmasını insanın tabiatının medenî olmasına bağlar(*medenî bi't-tab'*).[40] Medenî kelimesinin sözlük anlamı "şehirli, şehirde yaşayan" dır. Fakat burada "toplumsal ve sosyal olma, bir arada, cemiyet içinde yaşama" anlamında insanların beraber yaşama konusundaki tabiî yatkınlığını ifade etmek için kullanılmıştır. İnsanın yetkinliği insanlarla yakınlaşmasındadır. İnsanlar arasındaki bu yakınlaşma sevgiye ve cemiyet halinde yaşamalarına sebep olur. Bu, insanın tabiatının medenî olmasının bir gereğidir.[41]

Şehir anlamındaki "medîne" kelimesi temeddün kelimesi ile aynı kökten gelir. Medîne kelimesinin çoğulu "müdün" dür. Tûsî ve Devvânî medîne kavramının tanımını verdikleri halde Kınalızâde vermemiştir.[42] Yine de Kınalızâde'nin selefleri gibi bu kelimeyi insanların yerleştikleri toprak parçasına işaret etmekten ziyade beraber yaşayan bir topluluğu ifade etmek için kullandığını düşünebiliriz. Ayrıca onun medîne kelimesiyle eski Yunan'daki "polis" adlı şehir veya site devleti gibi küçük bir topluluğu değil[43] yaşadığı Kanuni döneminde bir dünya imparatorluğu haline gelen Osmanlı imparatorluğu gibi büyük bir topluluğu kastettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Kınalızâde Fârâbî veya selefleri Tûsî ve Devvânî ile kıyasladığında bir devletin çok ötesinde bir imparatorlukla karşı karşıyadır. Bu filozofların yaşadıkları devlet Osmanlı İmparatorluğu ile karşılaştırıldığında nispeten bir şehir devleti konumunda sayılabilirse de Kınalızâde'nin düşüncesindeki cemiyet kavramı kesinlikle şehir(medîne) kelimesiyle ifade edilemeyecek kadar büyüktür. Nitekim eserinin bir yerinde temeddün kavramını "*temeddün ki tavâyif-i muhtelife ve ümem-i mütebâyinenin ictimâ' âm ve te'lif ve intizâmından ıbâretdir*"[44] şeklinde farklı grupların ve değişik yapıdaki milletlerin

---

39 A.A., II, 66.
40 A.A., I, 76-78, II, 90-91.
41 A.A., II, 90-91.
42 Tûsî, a.g.e., s. 251, *Ethics*, s. 190; Devvânî, a.g.e., s. 233.
43 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefeleri*, s. 1-6; A. Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 176.
44 A.A., III, 2.

bütünüyle bir araya getirilip birleştirilmesi olarak tanımlar. Burada değişik hatta birbirine zıt milletlerin toplanmasına işaret edilerek ulusal veya dini nitelikli nispeten küçük bir topluluktan veya şehir devletinden daha geniş ve daha büyük bir beraberlikten söz edilmektedir. Bunun o dönemdeki örneği Osmanlı İmparatorluğudur. Dolayısıyla onun medîne terimi ile şehirden daha büyük ve geniş devlet çapında bir topluluk veya cemiyeti düşündüğü açıktır. Bu sebeple olsa gerek Tûsî 'de ve daha sonra Gülşenî'de yer alan topluluk(ictimâ') çeşitlerine Kınalızâde yer vermemiştir.[45]

Kınalızâde cemiyette o cemiyeti meydana getiren her bir şahısta olmayan bazı özelliklerin olduğunu düşünmesi ilgi çekicidir.[46] Dolayısıyla cemiyetle o cemiyeti meydana getiren bireyler ve bunların özellikleri arasında fark vardır. Bu sebeple cemiyetin bireylerden farklı olarak topluca değerlendirilmesi gerekir.

B. Cemiyet Düşüncesinden Devlet ve Ülke Düşüncesine

1. Devlet ve Ülke Kavramı

Kınalızâde'nin ictima', devlet ve ülke kavramlarıyla neyi kastettiğini ne yazık ki net bir şekilde bilemiyoruz. Çünkü o cemiyet konusunda olduğu gibi devlet veya ülke(medîne) kavramları hakkında da özel bir tanım yapmamıştır. Bu kavramlar çoğu defa birbiri içine geçmiş veya birbiri yerine kullanılmış gibidir. Biz onun cemiyet kelimesine yüklediği anlamlar etrafında devlet ve ülke kavramına açıklık getirmeye çalışacağız.

Kınalızâde'ye göre insan hayatını sürdürebilmek için bir topluluk halinde ve bir arada yaşamak zorundadır. Fakat topluluk içinde yaşamak Kınalızâde'nin ifadesiyle "*mutlaka fesadı dâfi' ve salâhı müştemil değildir.*"[47] Çünkü ona göre insanlar farklı tabiatlarda ve isteklerde yaratılmışlardır. İnsanın bir takım arzuları vardır ve bu arzularına hangi yolla olursa olsun ulaşmak ister. Kınalızâde özellikle halkın isteklerinin kötülük emaresi taşıdığını düşünmektedir. İki insan aynı şeyi arzulayıp almak istese aralarında bir tartışma ve çekişme meydana gelir. Çünkü her biri diğerini ber taraf edip kendi arzusuna kavuşmak istemektedir. Bu mücadele ileri gittiğinde kavga çıkar.

---

45 Tûsî, a.g.e., s. 256; *Ethics*, s. 193; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 111-112.
46 A.A., II, 105.
47 A.A., II, 73.

İnsanlar kendisinin arzu ettiği fakat başkasının elinde olan şeyleri almaya ve bu amaçla birbirlerini yok etmeye çalışırlar. Böyle bir ortamda bir arada ve cemiyet halinde yaşamak imkansızdır. Bu yüzden insanlar arasındaki bu kavga ve çekişmeyi kaldırıp beraber yaşamalarını sağlayacak bir idareye(tedbîr) ihtiyaç vardır. Ancak yönetim sayesinde insanlar istediklerini elde etmek için başkalarına mani olmaz ve kendi haklarına razı olurlar. İnsanları toparlayıp, ayrılığı kaldıran bu yönetime Devvânî gibi Kınalızâde de en büyük siyaset anlamında "siyâset-i uzmâ" adını verir.[48] Kınalızâde insanın medenî bir birlik içinde yaşamasının siyaset olmaksızın mümkün olmadığını "*siyâset-i mezkûre ki ictimâ'-ı medenî ansız mümkün değildir.*" sözleriyle vurgular.[49]

İnsanların bir arada yaşarken bir düzene ve idareye muhtaç olması siyasetin kaynağını ve sebebini açıklamaktadır. Bu siyaseti uygulayacak olan, siyasi bir teşekkül olan "devlet"tir. Dolayısıyla toplumda düzenin sağlanması için görünürde siyaset gerekse de gerçekte bu siyaseti tatbik edecek olan devlete ihtiyaç vardır. Nitekim Kınalızâde siyasetin ancak üç araçla gerçekleşebileceğini belirterek bir devlet için gerekli olan öğeleri sıralar. Bunlar; 1.Nâmûs-ı şârı(şeriat), 2.Hâkim-i mâni'(devlet başkanı), 3.Dînâr-ı nâfi'(para) dır.[50] İnsanlar arasındaki iktisadi ilişkileri düzenleyen bir araç olan para ile insanların birbirleri arasındaki maddi manevi tüm ilişkileri düzenleyen kanun(şeriat), bu kanunları uygulayıp iktisadî ve sosyal hayatı idare edecek devlet başkanı açıkça devlet düzenini akla getirmektedir. Çünkü devlet adamı, kanun ve iktisadi kaynaklar bir devletin varlığının işaretidir.

Kınalızâde'nin temeddün ve ictima' kavramları ile ifade ettiği veya medîne olarak isimlendirdiği bütün toplulukları, bir idarî ve siyasî teşekkülü olan topluluklar yani devlet olarak düşündüğünü, aksini ise imkansız gördüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla bütün bu topluluklar aynı zamanda siyasi bir yapılanması olan devlete ve bu devletin hükmü altındaki ülkeye işaret etmektedir. Nitekim ona göre cemiyet değişik ve birbirine zıt milletlerin toplanmasından meydana gelebilmekteydi. Bu birbirine zıt ve farklı milletlerin bir araya gelip ahenk içinde yaşaması siyasetsiz mümkün değildir. Siyaset de ancak bir devlet düzeni içinde gerçekleşebilir.

---

48 A.A., II, 73; Devvânî, a.g.e, s. 233-234, 276.
49 A.A., II, 74.
50 A.A., II, 73.

Kınalızâde'nin cemiyetler ve cemiyet içindeki gruplar hakkındaki bütün açıklamaları da bu doğrultudadır. Onun her zaman cemiyetten söz ederken aynı zamanda siyasi bir yapılanması olan devlete de işaret ettiğini söyleyebiliriz.

2. Devletin Teşekkülü ve Devamı

Kınalızâde insanların bir araya toplanmalarını, birbirinin yardımına muhtaç olmayı, cemaatle ibadeti teşvik eden dinin emirleri, insanın tabiatının diğer insanlarla bir arada yaşamaya meyilli olması gibi bir takım gerekçelere dayandırmıştı. İnsanların bu şekilde bir cemiyet içinde yaşamak zorunda olması yukarıda işaret ettiğimiz gibi insanlar arasında düzeni sağlayacak bir siyaseti, dolayısıyla devletin varlığını gerektirmektedir. Böylece toplumda düzenin sağlanmasına olan ihtiyaç, bu düzeni sağlayacak olan devletin ilk kaynağı ve ilk oluşumuna da işaret etmektedir. Ayrıca onun cemiyetle devlet veya ülkeyi ifade ettiği de hatırlanmalıdır. Dolayısıyla cemiyetin kaynağı ve ilk oluşumuyla ilgili açıklamaları aynı zamanda devletin kaynağı ve ilk oluşumuna da işaret etmektedir. Fakat Kınalızâde bunların yanında devletin ilk defa teşekkülü hakkında başka bilgiler de verir.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi devletin teşekkülünü insanların birbirleriyle yardımlaşmaya muhtaç olmasına ve aralarındaki anlaşmaya(ülfet) bağlar.[51] Müellifimiz devletin ilk kuruluşunu bir zümreye(taife) ittifak ederek burada bir bedenin uzuvları gibi yardımlaşmak ve birbirlerine arka çıkmak olarak açıklar. Zira herkesin belirli bir kuvveti vardır. Fakat bu kuvvetler toplanıp bir araya gelince ortaya çıkan kuvvet her birinin kuvvetinden daha fazladır. Bundan dolayı ittifak etmiş az sayıda bir kavim ittifak etmemiş kalabalık bir kavme galip gelebilir. Her zümre bir devletin üyesidir ve sayıları halktan(reâyâ) fazla değildir. Kendi arasında anlaşan bir zümre kendi arasında anlaşamayan halka her zaman egemen olur. Dolayısıyla devleti meydana getiren üyeler arasında daima bir anlaşma olmalıdır. Böyle bir anlaşma daima üstün ve galip olmayı sağlar.[52] Buradaki zümreyi bir bölgeyi fetih veya işgal yoluyla alıp yerleşen topluluk, halkı o bölgenin yerli sakinleri olarak düşünürsek Kınalızâde'nin sözleri daha iyi

---

51 A.A., III, 2; Krş. Tûsî, a.g.e., s. 303; *Ethics*, s. 228-229; Devvânî, a.g.e., s. 275-276.
52 A.A., III, 2.

anlaşılır. Bu durum, orta Asya'dan gelip Anadolu'nun bir bölgesine yerleşen ve birliği sağlayarak Anadolu'da yerleşmiş Bizans'ın yerli halkı üzerine üstünlük kuran Osmanlı devletinin kuruluş biçimine uyduğu kadar Kınalızâde'ye gelinceye kadar ki devletlerin kuruluş biçimlerine de uymaktadır.

Kınalızâde'nin cemiyeti birbirine zıt taifelerden, zümrelerden meydana gelebileceğini kabul ettiğini belirtmiştik. Dolayısıyla bu zıt ve bir birlerinden farklı unsurları birleştirmek siyaset ile ve bir devlet çatısı altında toplamakla olur. Bu düzeni sağlamak görevi devlet başkanına aittir. O idaresiyle memleketin yapısının sağlıklı olması anlamına gelen düzeni(itidal) sağlamak bu düzen bozulduğunda nasıl bir yönetimle iyileştireceğini bilmek zorundadır. Bu ise tek bir vücudun organları gibi cemiyettin üyelerinin birbirleriyle anlaşıp uyum içinde yardımlaşmalarıyla mümkündür. Çünkü her kavim kendine layık olan özel bir işi yapıp mal ve makamda layık olduğuna ulaşırsa bu cemiyetteki düzen sebebiyle alemin yapılanması itidalde olmuş ve devletin bireyleri arasında akdedilen anlaşma sağlanmış olur.

Kınalızâde'nin "*tecrübe ile ma'lûm olmuşdur ki*"[53] sözleriyle ifade ettiği üzere devletin ilk kuruluşunda olduğu gibi devletin bekası ve düzenin devamı için de devletin üyeleri arasında ittifak ve yardımlaşma gereklidir. Eğer aksi olup devleti meydana getiren insanlar arasında ayrılık(tefrika) meydana gelirse devlet zayıflar ve daha sonra bozulup yıkılır. Kınalızâde Endülüs'ü örnek vererek bu devletin yıkılmasını birlik ve beraberliğin bozulmasına bağlar. O bu çerçeveyi daha da genişleterek İslâm dinine gelen bütün kötü işleri ayrılık ve devlet adamları(erkân) arasındaki ihtilafla izah eder.

Kınalızâde tecrübelere dayanarak Tûsî ve Devvânî gibi saltanatı korumanın iki şeyle olacağına işaret eder. Sultan, devlet olmadan düşünülemeyeceğine göre devleti korumakla saltanatı korunmak aynı şeydir. Buna göre devletin korunması ilk olarak devlet adamları ve halkın ittifak etmesi, ikinci olarak düşmanların ihtilaf etmesiyle gerçekleşir.[54] Bu maddeleri değerlendirdiğimizde devleti meydana getiren bireylerin birlik ve beraberlik içinde olması o devletin devamına sebep olurken ayrılığı devletin yıkılmasına ve düşmanların varlıklarını devam ettirmesine sebep olmaktadır.

---

53 A.A., III, 2.
54 A.A., III, 4.

3. Ülke Çeşitleri

Bundan önceki bölümlerde Kınalızâde'de devlet, ülke ve cemiyet gibi kavramların birbirine karıştığından ve adeta birbiri yerine kullanıldığından söz etmiş ve bunları çeşitli ifadelerinden yola çıkarak ayırmaya çalışmıştık. Bunlardan bir tanesi olan medîne kavramını -hatırlanacağı üzere- şehir yerine ülke olarak çevirmeyi uygun görmüştük.

Kınalızâde medîne kavramıyla cemiyeti ifade etmektedir. Çünkü tanımında sık sık temeddün ve ictimâ' kelimelerine yer vermektedir.[55] Onun siyasetsiz bir cemiyeti mümkün görmediği hatırlanırsa bu kelime ile aynı zamanda devleti de kastettiği düşünülebilir. Ancak buradaki medîne kelimesiyle ilgili tanımlar incelendiğinde bu kelime ile devlet, devlet idaresi ve siyasî yapının değil devleti meydana getiren topluluklar ve bunların yaşadıkları yerlerin söz konusu edildiği görülür.[56] Bundan sonraki siyaset çeşitlerini içeren bölümde ise padişahlık, devlet yönetiminin nasıl olması gerektiği konusunda bilgiler verilmektedir.[57] Her ikisi de siyaset kelimesini taşıyan bir başlığa sahip olduğu halde[58] medîne kelimesinin yer aldığı bölümde sadece devlet ve padişahın idaresi altındaki halka ve bunların yaşadıkları memleketlere yer verilmiştir. Buradaki memleket çeşitleri de isimlerini siyasî yapı ve bu yapının özelliklerinden değil, halkın inançlarından ve halkın özelliklerinden almaktadır. Ayrıca erdemli olmak veya erdemli olmamak ahlâkî kavramlardır. Dolayısıyla bu şekilde bir ahlâkî niteleme yapmak siyasi bir teşekkül olan devlet ve devlet düzeninden daha çok, orada yaşayan halka ve bireylere uygun düşmektedir. Bundan dolayı burada söz konusu edilen "medîne" nin devlet değil, orada yaşayan halk olduğundan hareketle devlet yerine ülke kelimesiyle karşılanmasını uygun gördük.

Kınalızâde cemiyetin tek tek her bir ferdinde bulunmayan bazı özelliklerin cemiyette bulunabileceğine dikkati çeker. Onun bu yaklaşımı devletin teşekkülünde ittifakın önemini açıklarken ifade ettiği "herkesin belirli bir kuvveti vardır, fakat bu

---

55 A.A., II, 105.

56 A.A., II, 105-106.

57 A.A., II, 112.

58 Medîne çeşitlerinden söz eden bölüm "*Bâb-ı sâbı' siyâset-i müdün beyânındâdır.*" Bkz. A.A., II, 104; siyaset çeşitlerinin anlatıldığı bölüm "*Bâb-ı sâmin siyâset-i melik ve âdâb-ı mülûk beyânındâdır.*" Bkz. A.A., II, 112.

kuvvetler toplanıp bir araya gelince ortaya çıkan kuvvet her birinin kuvvetinden daha fazladır" sözlerini hatırlatmaktadır.[59]

Fârâbî'nin görüşleri doğrultusunda Tûsî ve Devvânî tarafından ele alınıp incelenen ülke çeşitleri Kınalızâde tarafından da kabul görmüş ve hemen hemen aynen alınmıştır. Kınalızâde'nin Tûsî'den özetleyip kendi döneminden bir iki örnek vererek aktardığı bölümlemeye göre ülke erdemli ve erdemli olmayan olmak üzere iki kısımdır. İnsanların hayır ve iyilik sebebiyle bir araya gelmiş olması ülkenin erdemli, kötülük ve fesad sebebiyle bir araya gelmesi erdemli olmayan ülke biçiminde tanımlanmasına yol açar. Allah'ın bir olması veya doğru yolun bir olması gibi erdemli ülke (medîne-i fâdılâ) de bir tanedir ve daha fazla olmaz. Oysa sayısız sapıklık ve cahillik çeşitleri olmakla birlikte erdemli olmayan ülke (medîne-i gayrı fâdılâ) başlıca üç tanedir. Bunlar:[60]

a) Cahil Ülke (medîne-i câhile): Bu ülkede yaşayan insanlar düşünce kuvvetini (kuvvet-i nutkıye) kullanamadıkları için bir araya gelmelerinin sebebi cismanî kuvvetlerden başka bir kuvvet olan topluluklardır. Toplanmaya ve bir araya gelmeye öfke gücü (kuvvet-i gadabiyye) sebep olursa bu ülkeye vahşi -cahil ülke (medîne-i câhile-i seb'ıyye), arzu gücü(kuvvet-i şeheviye) sebep olursa ona hayvanî- cahil ülke (medîne-i câhile-i behimiye) denilir.

b) Bozuk Ülke (medîne-i fâsıka): Bu ülkedeki insanlar düşünce gücünü kullanabilecek durumdadırlar. Fakat diğer kuvvetler üstün geldiği ve düşünce gücü bunlara hizmet ettiği için toplanma sebepleri diğer kuvvetlerdir.

c) Sapık ülke (medîne-i dâlle): Bu ülkenin halkı düşünce güçleri (kuvvet-i fikriye) eksik olduğu için batıl itikatları ve fâsit kanunları doğru olarak hayal ederler ve bunu toplanmalarının ve bir araya gelmelerinin sebebi sayarlar.

Kınalızâde sapıklık ve cahilliğin sonsuz çeşidi olduğunu hatırlatarak erdemli olmayan ülke özellikle sapık ülkenin de pek çok kısma ayrılabileceğini belirtir. Ancak o sapık ülkeleri kafir sapık ülkeler (dâlle-i kâfire-i müdün) ve kafir olmayan sapık müslüman ülkeler (dâlle-i gayri kâfire-i islâmiyyîn) olmak üzere diğerleri gibi ikiye

---

59 A.A., II, 105. Krş. A.A., III, 2.

60 A.A., II, 105; krş. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 90, ç. 80; a. mlf. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 88; ç. 52; Tûsî, a.g.e., s. 280, 289-299; *Ethics*, s. 211-212, 218-226; Devvânî, a.g.e., s. 260-261.

ayırır. Kınalızâde kendi dönemindeki Avrupalı(Efrenç), Rus ve diğer küfür içindeki sapıtmış ülkeleri kafir sapık ülkelere, bir yerde toplanıp cemiyet kurmuş Kızılbaşlar gibi bozuk mezhep mensuplarını ise kafir olmayan sapık müslüman ülkelere örnek verir. Bir ülkenin aynı anda iki özelliğe sahip olması mümkündür. Mesela sapık bir ülke aynı zamanda cahil bir ülke olabilir. Bir ülkenin değişmesi de mümkündür. Erdemli bir ülke erdemli olmayan bir ülkeye dönüşebilir veya tam tersi olabilir.[61]

Kınalızâde padişahların ülkelerini erdemli yapmak için gayret(himmet) etmeleri gerektiğini belirtir. Zamanındaki padişah Kanuni Sultan Süleyman ve diğer devlet adamlarını gayretleriyle bütün ülkeleri erdemli hale getirdikleri için över ve içinde yaşadığı Osmanlı devletini erdemli ülkeye örnek olarak verir.[62] Kınalızâde burada medîne kelimesinin çoğulu müdün kelimesini kullanmıştır. Kanaatimizce o, erdemli olmayan ülkelerin erdemli hale getirilebileceğinden hareketle fethedilerek Osmanlı devleti sınırlarına dahil edilen ülkelerin erdemli ülkelere dönüştürüldüğüne işaret etmek istemiştir.

Kınalızâde erdemli ülkenin özelliklerini hakkında bilgi verir. Çünkü erdemli olmayan ülke erdemli ülkenin zıttıdır. Dolayısıyla erdemli ülkenin öğrenilmesiyle erdemli olmayan ülkenin özellikleri ve durumu da anlaşılabilir. Bundan dolayı Tûsî'nin aksine erdemli olmayan ülkeler hakkında bilgi vermemiş, Devvânî'ye uyarak sadece erdemli ülkeyi açıklamakla yetinmiştir.[63] Ancak onun erdemli ülke hakkında verdiği bilgiler Tûsî ve Devvânî'de anlatılanlara benzemektedir.[64]

Erdemli ülke; insanların hayırlı işleri kazanmak, kötü ve rezil işlerden uzaklaşmak esasına dayanarak toplandıkları ülkedir. Bu ülkedeki insanların kalpleri ve nefisleri Allah inancıyla doludur. İnanç esasları ve amellerde bir din ve bir mezhebe bağlıdırlar. Erdemli ülkedeki herkesin düşüncesi hikmet kalıbı üzerine dökülmüştür. Fiilleri de adalet yolundadır. Ancak bütün insanlar ilim ve hikmette, düşünce ve anlayışta aynı seviyede olmadıkları için, erdemli ülke insanlarının ilkelerde anlaşmaları yeterlidir. Derin ve ince meselelerde araştırıcılar taklitçilerden ayrılabilir.

---

61 A.A., II, 105.

62 A.A., II, 105-106.

63 A.A., II., 110-111; krş. Tûsî, a.g.e., s. 289-299; *Ethics*,s. 218-226; Devvânî, a.g.e., s. 267.

64 A.A., II, 106; krş. Tûsî, a.g.e., s. 281; *Ethics*, s. 212; Devvânî, a.g.e., s. 261-262.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi erdemli ülkedeki insanları anlayış, düşünce ve inanç seviyelerine göre gruplara ayırır.[65] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinden etkilendiği anlaşılan bu tasnife göre:

a) Filozoflar ve büyük âlimler (esâtîn-i hukemâ ve ekâbir-i ulemâ); İlahi yardım almış(te'yîd-i ilâhî ile müeyyed), tabiî kirlerden arınmış yüksek tabakadaki insanlardır. Allah'ı kemal ve cemal sıfatlarıyla bilirler. Ayrıca varlık silsilesinin feyz kaynağından (mebde'-i feyyâz) nasıl sudur ettiğini, ahiret halleriyle ilgili ayrıntıları (tefâsîl-i ahvâl-i meâdîyetî) gerçekte nasılsa o şekilde tasavvur ederler. Burada nefsin bir çok gücü vardır. Bunlarla şekilleri ve cismani manaları idrak eder. Ortak his(hiss-i müşterek), vehim ve hayal gibi kuvvetlerden her biriyle gece gündüz gizli açık düşünürler(teakkulât).

b) İman Ehli; Bunlar sırf akletmekten (teakkulât) acizdirler. Onların sona(müntehâ) yolculukları ve yükselmeleri manaları vehmetmekle olur. Ancak vehmettikleri şeklin hakikat olmayıp onun ilerisinde bir varlık olduğuna inanırlar. Kendi kusurlarını ve birinci tabakanın üstünlüğünü itiraf ederler.

c) Teslim Ehli; Bunlar vehmettikleri manaları değerlendirmeye dahi kadir değillerdir. Hayal aynasındaki hayalî şekilleri parçalarına bölebilirler ve bununla yetinirler. Yukarıya yükselmede buradan öteye gidemezler. Fakat kendilerinden önceki tabakanın üstünlüğünü itiraf ederler. Bu tabakadakilerde kurtulmuşlardır. Mü'min halka bu itikat yeterlidir.

d) Zillete düşmüşler(müsted'aflar); Bunların düşünceleri eksiktir. Duyular aleminden ilerideki derecelere çıkamazlar. Mebde' ve meadla ilgili bilgilerde uzak örneklerle yetinirler. Bunlar gayret edip kabiliyetlerinin sonuna kadar geldikleri fakat kabiliyetleri daha ötesine gitmeye yetmediği için mazurdurlar.

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi bu tabakalardaki bütün insanların mü'min olduğunu ve hakikate kendi kabiliyetlerini kullanarak ulaşabileceğini düşünmektedir. İnsanlar farklı kabiliyetlerde yaratıldıkları için Peygamberimize (a.s.) her kavimle akılları ölçüsünde konuşması emir edilmiştir. Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlerin

---

[65] A.A., II, 106-110; krş. Tûsî, a.g.e., s. 281-283; *Ethics*, s. 212-213; Devvânî, a.g.e., s. 262-263.

varlığı da aynı gerekçeye dayanmaktadır. Filozofların ve alimlerin halka hakikatleri öğretirken mantıktaki burhan, cedel ve hitabet gibi kaziyye çeşitlerini kullanmalarının sebebi de yine farklı kabiliyetlerde yaratılmış olan insanı ikna edebilmektir.[66] İnsanların yeteneklerinin farklı olması bunların kendi kabiliyetlerine göre kemale ulaşmasına engel değildir. Sonuç olarak hepsi de icmalî olarak aynı inancı taşıdığı için başta işaret edildiği üzere aynı ülkenin insanlarıdırlar.

Kınalızâde Fârâbî etkisiyle üstadları Tûsî ve Devvânî gibi erdemli ülkenin halkını düşünce kabiliyetlerine göre ayırdığı bu tasnifin arkasından meslekleri esas alan başka bir ayırıma daha tabiî tutmaktadır. Mesleklerine göre erdemli ülkenin halkı beş bölüme ayrılır.[67]

a) Erdemliler (Efâdıl); Erdemli ülkenin idaresi(tedbîr), durumu ve işleri bu gruba bağlıdır. Bunlar; yetkinliğe ulaşmış filozoflar (hukemâ'-ı kâmil) ve ilmiyle amel eden alimlerdir (ulemâyı âmil). Bu kişiler amelî düşünce gücü (kuvvet-i nazarî-i amelî), takva ve amelleri ile diğer insanlardan ayrılırlar. Onların görevi(san'at) eşyanın hakikatini, mebde' ve meadın durumunu hakka'l-yakîn derecesinde nasılsa öylece bilip inanmak ve bu konuda eksik olanları (kâsır) öğretip irşat etmektir.

b) Hatipler (Zevi'l-elsine); halkı bazen vaaz ve nasihatlerle yetkinlik ve fazilete çağırıp reziletten uzaklaştırırlar. Bazen de cedelî kıyas, hitabet ve şiir ile halkın itikatlarını sapmaktan korurlar. Bu gruptakiler tartışmaya dayanan sözlerle(kelâm-ı cedelî), hitabet ve faydalı şiir sanatıyla meşgul olurlar.

c) Ölçücüler, (mukaddirler); ülkedeki vatandaşlar arasındaki kanunlarda adaletin ölçüsünü korurlar. Eşyanın ölçülerini belirlemek bunların işidir. Bu gruptakiler hesap ve hendese sanatıyla meşgul olurlar. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'den farklı olarak tıb ve nücûm sanatını bu gruptakilerin meşguliyetleri arasında saymamıştır.[68]

d) Gaziler ve mücâhidler; ülkeyi düşmanların ve asilerin(bâgî) saldırılarından korurlar. Sınırları korumak, kaleleri zapt etmek, yolları ve etrafı himaye etmek bu

---

66 A.A., II, 108-110; krş. Tûsî, a.g.e., s. 283; *Ethics,* s. 213-214; Devvânî, a.g.e., s. 263-264.

67 A.A., II, 110; krş. Fârâbî, *Fusulü'l-medenî*, s. 136-137, ç. 49-50; Tûsî, a.g.e., s. 285-286; *Ethics,* s. 215-216; Devvânî, a.g.e., s. 265-266.

68 A.A., II, 110; Krş. Tûsî, a.g.e., s. 285-286; *Ethics,* s. 215-216; Devvânî, a.g.e., s. 265-266.

kişilerin görevidir. Bu gruptakiler yiğitlik, binicilik ve silah kullanma sanatıyla meşgul olurlar. Bunların görevine "sipâhîlik" de denir.

e) Mal sahipleri (Erbâb-ı emvâl); Ülkenin yiyecek, giyecek ve buna benzer ihtiyaçları bu gruptakilerin çalışma ve gayretlerine bağlıdır. Bunlar çeşitli meslekler ve zanaatleri kendilerine iş edinmişlerdir. Kınalızâde Tûsî ve Devvânî'dekinin aksine bu gruptakilerin kazanç yollarına haraç ve alış verişi eklememiş, sadece meslek ve zanaata bağlı olarak elde edilen gelire işaret etmiştir. Kınalızâde'nin bununla, -bu gruba her ne kadar mal sahipleri adını verdi ise de- tüccar sınıfını değil, esnaf ve zanaatkarlar sınıfını kastettiğini düşünebiliriz. Bu durumda tüccar sınıfı ülkedeki meslek sınıflarının içine dahil edilmemiş olur. Ancak Kınalızâde'nin ticaret ve tüccarlar hakkındaki olumsuz düşünceleri hatırlanırsa onlara ülkedeki meslek sahipleri içinde niçin yer vermediği daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca Kınalızâde, ilk kez Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medenî*'de[69] ortaya koyduğu gelenek halini almış görüşe uyarak, bu sınıftakilerin kabiliyetlerine göre bir sanatla meşgul edilmelerini adaletin gereği sayar. Bir kimsenin pek çok sanatla meşgul olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda vaktini hepsine dağıtacağı için hiç birinde mükemmellik derecesine ulaşamaz. Hepsinde belli bir seviye ile yetinmek zorunda kalır. Bu ise yukarıda belirtildiği gibi adaletsizliktir. Bu yüzden bu kişinin en şerefli işle(eşref-i sanâyıı'nâ) meşgul edilip diğerleriyle ilgilenmesi yasaklanmalıdır. Böylece düzen en güzel şekilde işler ve erdemli ülkenin yapısı bozulmamış olur. Kınalızâde burada en şerefli iş anlamında eşref-i sanâyi' terkibini kullanmıştır. Ancak onun aile ahlâkında söyledikleri hatırlanırsa; bütün insanların en şerefli sanatlara yönelmesi de toplumdaki düzen ve ahengi bozar. Toplumdaki itidalin sağlanıp devam etmesi için insanların mutlak anlamda en şerefli olana değil, en iyi yaptıkları sanata yöneltilmesi gerekir.

Kınalızâde'nin erdemli ülke ile ilgili her iki tasnifini incelediğimizde oldukça ilginç ve dikkat çekici sonuçlarla karşılaşırız. Kınalızâde gerek insanları kabiliyetlerine göre olan sınıflandırmasında gerekse mesleklerine göre olan son sınıflandırmada alimleri filozoflarla beraber en üst tabakaya yerleştirmiştir. Böylelikle alimler belki de ilk defa Kınalızâde tarafından filozoflarla beraber en üst sınıfa layık görülmüş oluyor. "Ulema" kelimesi her ne kadar "alimler, bilginler" anlamına geliyorsa da Osmanlı imparatorluğunda adalet işleriyle ilgilenen ve medreselerde ders veren ilmiye sınıfına

mensup kişiler özel olarak bu ad ile anılmaktadır.[70] Kınalızâde tarafından en üste yerleştirilen alimler arasında bunların da bulunduğu düşünülebilir.

Kınalızâde insanları anlayış ve düşünce seviyelerine göre gruplandırırken Tûsî'den daha fazla Devvânî çizgisini takip etmiş ve tasavvufî izahlara yer vermiştir. Ancak onun bu açıklamalarında da fark vardır. Tûsî'deki "erdemli filozoflar" anlamına gelen başlığı Devvânî velileri ekleyerek "büyük filozoflar ve veliler" olarak çevirebileceğimiz şekilde verir. Kınalızâde ise başlıktaki veliler yerine alimleri koyarak adeta bir anlayış değişikliğine işaret eder.[71] Onun gerçek tasavvuf erbabını da alimler grubuna dahil ederek veli yerine bu başlığı kullandığını düşünebiliriz. Özelikle sona yükselmeyi tasavvufî anlamda Allah'ın katına yükselmek olarak anladığımızda onun bu konudaki düşünceleri daha belirginleşir. Bu başlıkla Kınalızâde, -tasavvuf erbabına saygı duymasına rağmen- Osmanlı toplumunda o dönemde tasavvufun yaygınlığı sebebiyle veli adıyla ortalıkta dolaşan kişilerle gerçek tasavvuf erbabını ayırmayı amaçlamış olabilir. Nitekim o, zaman zaman yaşadığı dönemde tasavvuf erbabı kılığına bürünen sahte sufileri eleştirmiştir.

Devvânî mesleklerle ilgili sınıflandırmasında alimleri filozoflarla beraber birinci tabakada saymış, fakat kelam ve fıkıh alimlerini ikinci tabakaya yerleştirmiştir. Bu durum onun birinci ile ikinci tabakadaki alimler arasında fark gördüğünü ifade eder. Kınalızâde ise mesleklere göre yaptığı sınıflandırmada -Tûsî ve Devvânî'de olduğu halde- ikinci tabakadaki üyelerin arasına fıkıh ve kelam ilmiyle uğraşanları dahil etmemiştir. Onun fıkıh ve kelam ilmiyle uğraşan alimleri birinci gruptaki erdemli kişilerin arasına dahil ettiğini düşünüyoruz. Çünkü düşünürümüz bu gruptakileri "yetkinliğe ulaşmış filozoflar ve ilmiyle amel eden alimler, amelî düşünce gücü olan, bilgisiyle amel eden ve takva sahibi insanlar" şeklinde tarif etmektedir. Bunlar ülkeyi yönetmek ve diğer insanları öğretip irşad etmekle görevli kişilerdir. Kınalızâde'nin bu tarifi bize Osmanlı medreselerinde ders veren ulemayı hatırlatmaktadır. Bu gruba girenler İstanbul'daki Fatih ve Süleymaniye gibi medreselere görev yapan ve belirli bir seviyeye ulaşan, bilgisiyle amel etme, takva sahibi olma gibi bir takım nitelikler taşıyan

---

69 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 144-145, ç. 55.

70 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 1346; M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 544; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, İnsanlar, İnanışlar, Eğlence, Dil*, 558; Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, s. 353.

ulema olabilir. Ulema sözlük manasına alındığında da durum değişmez. Çünkü medreselerdeki alimlerin büyük bir kısmı medreselerde öğretilen zahiri ilimleri bilmenin yanında aynı zamanda bir tarikata mensup ve tasavvufi anlamda da aydınlanmış kişilerdir. Şeyhlerin büyük bir çoğunluğu da ilmiye sınıfından, medrese eğitimini tamamlamış, medrese kökenli kişilerdir. Dolayısıyla alim denildiğinde medrese-tasavvuf, tarikat-şeriat, zahir-batın dengesini kurmuş kişiler anlaşılmaktadır.[72]

Her iki sınıflandırmadaki en üst tabakayı beraber değerlendirdiğimizde Kınalızâde'nin filozoflarla beraber en üste yerleştirdiği ulemanın bu niteliklere sahip ulema olduğu düşüncesindeyiz. Osmanlı imparatorluğunda ilmiye sınıfında yer alan ve tarikatlerle bağlantısı olan ulemanın devlet yönetimindeki katkıları ve görevleri göz önüne getirildiğinde[73] Kınalızâde'nin alimleri niçin devleti idare eden en üst sınıfa yerleştirdiği daha rahat anlaşılabilir. Nitekim Nakşibendî tarikatine mensup olan düşünürümüz uzun süre çeşitli medreselerde hocalık-ulemalık görevinde bulunduktan sonra Anadolu kazaskeri tayin edilmiştir. Bu Osmanlı devletindeki en yüksek idari görevlerden birisidir.

Bu yaklaşım bize Osmanlı'da özellikle Kınalızâde'nin yaşadığı dönemlerde Osmanlı ulemasının sınıf atladığını göstermektedir. Çünkü Tûsî ve Devvânî devleti yönetebilecek kadrolar arasına bu niteliklere sahip alimleri almamışlardır. Bunlar ikinci tabakada yer almaktadırlar ve en azından bunlar yetkinliğe ulaştıklarında bu görevlere gelebilmektedir. Devleti yönetecek kadroların daha seçkin ve kemal derecesine daha yakın kişiler olması istenir. Kınalızâde'nin tavsiyeleri de bu yöndedir. Ancak onun seçkin sınıf arasına bu niteliklere sahip alimleri de kattığını daha doğrusu buna layık gördüğünü anlıyoruz. Nitekim Osmanlı imparatorluğundaki uygulama da bu yöndedir. Devletin işlerinin idare edildiği Dîvan teşkilatındaki beş daimî üyeden üçü Rumeli ve Anadolu kazaskeri, nişancı ve defterdarlar ilmiye sınıfından seçilirdi. Bu da dîvanda dolayısıyla ülke yönetiminde ilmiye sınıfının ne kadar etkin olduğunu göstermektedir.[74] Ayrıca ilmiye sınıfı üyeleri devletin diğer görevlilerinden rütbe bakımından pek çok

---

71 A.A., II, 107; krş. Tûsî, a.g.e., s. 282; Devvânî, a.g.e., s. 263.

72 Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, s. 260-286.

73 R. Öngören, a.g.e., s. 260-306 arasında dağınık bir halde.

74 C. Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 53-54.

defa üstün tutulmuşlardır.[75] Bu da bir anlamda Fârâbî'den Tûsî ve Devvânî aracılığıyla Kınalızâde'ye gelinceye kadar erdemli ülkenin aldığı mesafeyi göstermektedir. Kınalızâde Fârâbî'de[76] son derece ütopik bir tarzda incelenen erdemli ülke ile ilgili prensipleri adeta yumuşatarak hayata ve yaşadığı döneme uyarlamıştır. Bunu Fârâbî'de teorik planda yer alan prensiplerin, pratikte hayatın gerçeklerinden yola çıkarak değişime uğraması olarak da değerlendirebiliriz. Kınalızâde'nin Fârâbî'den Tûsî ve Devvânî aracılığıyla kendisine ulaşan görüşleri salt teorik görüşler olarak aktarmak yerine dönemindeki uygulamalar doğrultusunda yorumladığı anlaşılmaktadır. Bunda eserini devlet adamı Semiz Ali Paşa'ya ithaf etmesinin yanında özellikle bu bölümün devlet adamları için öğüt verici nitelikteki "Selim-nâme" türü bir kitap olarak yazılmasının da kanaatimizce rolü vardır.

Kınalızâde erdemli ülkedeki beş meslek erbabına mensup kişileri ülkenin asıl üyeleri kabul eder. Erdemli ülkede bunların dışında başka insanlarda yaşamaktadır. Ancak onları hocaları Tûsî ve Devvânî'ye uyarak erdemli ülkenin asıl üyelerinden(erkân-ı medîne) saymaz. Bu insanlar ülkedeki beş asıl gruba hizmet ederlerse araç gereç seviyesinde olurlar. Bunların fazilet tahsiline kabiliyetleri varsa tahsil ettirilmelidir. Eğer yoksa ülkenin asıl üyelerinin hizmetinde kullanılmalıdır. Kınalızâde ülkedeki beş asıl grubun dışında kalan bu insanlara türediler (nevâbit) denildiğini belirtir.[77] Hocası Devvânî asıl üyeler dışında kalanların bazısına türediler ismini verirken düşünürümüz tümünü bu isimle anmaktadır.[78]

Kınalızâde erdemli ülkedeki beş asıl grubun dışında kalanlara "türediler" adının verilmesinin sebebini Tûsî ve Devvânî'de yer almayan bir benzetme ile açıklar. Buna göre erdemli ülke elma, üzüm gibi meyve ağaçları, güzel çiçekleri, servi, çınar gibi süs ağaçları olan bir bahçeye(bostana) benzetilir. Burada bahçenin duvarı olması için dikenli meyvesiz ağaçlar vardır. Ayrıca bahçenin zeminini değerli bir halı gibi kaplayan taze çimenler bulunur. Böyle bir bahçede göze hoş görünmeyen bazı otlar da olabilir.

---

75 C. Baltacı, a.g.e., s. 54-55.

76 Fârâbî, *Fusulü'l-medenî*, s. 136-137, ç. 49-50.

77 Nevâbit kelimesinin türediler olarak çevrilmesi hakkında bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, ç. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, s. 69. Ayrıca bu terimin muhalefet manasında değerlendirilmesi için bkz. Ilaî Alon, "Fârâbî'nin Garip Bitkisi: 'Muhalefet' Olarak en-Nevâbit", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, s. 217-148.

78 A.A., II, 111; Tûsî, a.g.e., s. 299; *Ethics*, s. 226; Devvânî, a.g.e., 267.

Bahçıvan bunları yolup bahçenin dışına atmaya çalışır. Erdemli ülkedeki asıl grupların dışında kalanlar faydasız insanlardır. Erdemli ülkenin başkanı da bahçıvanın yaptığı gibi onları ülkeden atmaya ve uzaklaştırmaya çalıştığı için bunlara işe yaramayan faydasız otlar anlamında "türediler" adı verilmiştir. Kınalızâde erdemli ülkedeki beş asıl sınıfı da türediler teriminin kaynağında olduğu gibi bahçe benzetmesiyle açıklar. Bu benzetme de Fârâbî, Tûsî ve Devvânî'de yer almaz. O alimler ve filozofların meydana getirdiği birinci grubu meyveli ağaçlara, lisan sahipleri olarak çevirdiğimiz hatiplerin yer aldığı ikinci grubu süs ağaçlarına, ölçücülerin yer aldığı üçüncü grubu güzel çiçeklere, gazi ve mücahitlerin yer aldığı dördüncü grubu bahçenin duvarı konumundaki dikenli ağaçlara, esnaf ve sanatkarların yer aldığı beşinci grubu çimenlere benzetir.[79]

Kınalızâde de Fârâbî, Tûsî ve Devvânî gibi türedileri beş ayrı gruba ayırarak inceler:[80]

a) İkiyüzlüler (mürâiler): bunlardan hayırlı ve faziletli fiiller meydana gelir ve bu tür insanların kılık kıyafeti içindedirler. Ancak amaçları mutluluğu ve Allah'ın rızasını kazanmak değil, *zahirde hâzır ve bâtına gayrı nâzır olan* halka itikat vererek mal ve makam kazanmaktır.

b) Tahrif edenler (muharrifler): bunların tabiî meyilleri cahil ülkenin inançları yönünde olup erdemli ülkenin ileri gelenlerinin(fudalâsının) inancına muhaliftirler. Erdemli ülkenin inançlarını ve kurallarını tevil ve tahrif edip o kuralın amacı budur diyerek inkar ederler.

c) İsyancılar (bâgîler): halkın hepsinin boyun eğmesi gereken erdemli ülkenin adil padişahına itaat etmeyip, boyun eğmeyen kişilerdir. Cemiyete ayrılık sokarak fitne ve fesada sebep olurlar.

d) Dinden çıkanlar (mârikler): İnançlarını kasten bozmayıp, yanlış anlama ve akılsızlık sebebiyle doğru olmayan yerlere taşıyarak yoldan sapan kişilerdir. Bunların inançları bozması ve dinden çıkmaları inattan kaynaklanmadığı için doğru yola

---

79 A.A., II, 111; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye,* s. 104, ç. 69; Tûsî, a.g.e., s. 299; *Ethics,* s. 226; Devvânî, a.g.e., 267.

80 A.A., II, 111; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye,* s. 104, ç. 69; Tûsî, a.g.e., s. 299-300; *Ethics,* s. 226; Devvânî, a.g.e., 267-268.

dönmeleri konusunda ümitsiz olmamak ve Allah'ın yardımı ile tekrar hidayete gelinceye kadar davet ve irşat edilmeleri gerekir.

e) Şaşırtıcılar (muğâlatacılar); yanlış anlama ve tabiatlarındaki eksiklik sebebiyle bilgi(maârif) ve hakikatlere vakıf olmayıp boş dalâletleri ve cehaletleri, yalan ve batıl davalarını gürültülü bir şekilde sahte yaldızlarla süsleyerek hakikat ve marifet diye halka sunarlar.

Kınalızâde'nin hocası Nasîrüddîn-i Tûsî türedilerin sayısının burada verilenlerden daha fazla olduğunu belirtmiş, ancak bunlardan imkan dahilinde olanları saymanın bile sözü uzatmaya sebep olacağını düşünerek geri kalan türediler hakkında bilgi vermemiştir. Fakat Kınalızâde türedilerin sayısının son derece açık bir biçimde burada verilenlerden fazla olduğunu ifade ederek bazı eklemeler yapar.[81] Buna göre; yalan davalarla mal elde edenler, bu davalarda yalancı şahitlik yapanlar, insanların malını ceza diyerek haksız yere alan devleti korumakla görevli zabıta amiri ile onun askerleri ve yardımcıları, rüşvet alan ve batıla meyleden kadılar, i'âdesini[82] hak edilmeyen yerlere satan müderrisler, gasp ederek kendisine mal ve rızk, hayvanlarına saman alan sipahiler, hırsızlık yapanlar dolandırıcılar ve bunların hiçbirini yapmamakla beraber mal kazanmaya imkanı varken dilencilik yapıp, halka yük olan idarecilerin hepsi türediler arasında yer alır. Türedilerin idam edilmesi veya ülke dışına çıkartılması erdemli ülkenin başkanın görevidir.[83]

Düşünürümüz türedileri ülkedeki beş asıl gruba hizmet ettiklerinde araç gereç seviyesinde kabul ederek fazilet tahsiline kabiliyetleri varsa tahsil ettirilmelerini, aksi takdirde ülkenin asıl üyelerinin hizmetinde kullanılmalarını tavsiye eder.[84] Onun türediler hakkındaki bu sözleri köle ve cariyeler hakkındaki görüşlerini hatırlatmakta ve türedilerin köleler olduğunu veya köle olarak kullanılması gerektiğini düşündürmektedir. Ancak türedilerin kimlikleri ile ilgili verdiği bu bilgilerden onların köle veya köle konumunda kişiler olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu, daha ziyade onların

81 A.A., II, 112; krş. Tûsî, a.g.e., s. 300; *Ethics,* s. 226.

82 İâde, medreselerde mülazımlıktan önceki bir rütbe olmalıdır. Bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 51; Bazı Medrese alimleri i'âdesini satmakla suçlanarak azlolunmuşlardır. Bkz. C. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 31.

83 A.A., II, 112.

84 A.A., II, 111.

anlayış seviyelerinden kaynaklanan ve ahlâkî özellikler taşıyan bir sınıflama görünümündedir.

Kınalızâde'nin türediler hakkındaki ilk beş gruba ait bilgiler Tûsî ve Devvânî'de yer alan bilgilere son derece benzemektedir. Ancak geri kalan türediler hakkında Kınalızâde'nin verdiği bilgiler Tûsî ve Devvânî'de yer almamaktadır. Ayrıca türedilerin öldürülmesinin, ülke dışına çıkarılmasının devlet adamlarının görevi olması hakkındaki ifadeleri de Tûsî'de yer almamakta, Devvânî'de ise sadece isyancılar için söz konusu olmaktadır. Oysa düşünürümüz bütün türedilerin bu cezaları hak edebileceğini düşünmekte ve Fârâbî gibi devlet başkanına bu görevi yüklemektedir. Ancak Fârâbî'nin ön gördüğü cezalar arasında idam ve öldürme yoktur. Onun yerine hapis ve zor işlerde çalıştırmak gibi cezalar vardır.[85] Dolayısıyla Fârâbî, Tûsî ve Devvânî'de türediler erdemli ülkeye hatalı düşünce sebebiyle muhalefet eden kişiler olarak algılanabilirse de[86] Kınalızâde'nin seleflerinde yer almayan türediler hakkındaki son açıklamaları göz önüne getirildiğinde, onda türedilerin bilinçli olarak suça iştirak edip hırsızlık, yalancı şahitlik gibi suçları işleyen kişilerden meydana geldiği görülür. Düşünürümüzün türedilere seleflerinden daha ağır cezalar ön görmesinin sebebi belki de budur.

Kınalızâde Devvânî'ye uyarak Fârâbî ve Tûsî'de ele alınan erdemli devlette devlet başkanlığı görevini yapacak kişinin niteliklerine yer vermediği gibi devleti idare edecek bir kişi olmadığında onun yerine alabilecek bir heyetin teşekkül ettirilmesi üzerinde de durmamaktadır.[87] Buradan onun, Osmanlı siyasi yapısına uygun olarak devlet başkanlığını tek bir kişinin uhdesine verilmiş bir görev kabul ettiğini düşünebiliriz. Nitekim Kanunî ve Osmanlı hanedanları için söylediği övgüler onun bu düşüncesini destekler mahiyettedir.

4. Ülkede Yer Alan Diğer Gruplar

Kınalızâde Tûsî ve Devvânî gibi çeşitli vesilelerle ülkedeki insanları daha başka değişik sınıflamalara tabii tutmuştur. O, Kınalızâde insanların cemiyet halinde birlikte

---

85 A.A., II, 112; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 106, ç. 71; Tûsî, a.g.e., s. 299-300; *Ethics*, s. 226; Devvânî, a.g.e., 267-268; H. Anay, Devvânî, s. 355.

86 Ilai Akon, a.g.m., s. 226-232.

87 Krş. Fârâbî, *Medînetü'l- Fâdıla*, s. 88-89, ç. 78-80; Tûsî, a.g.e., s. 286-288; *Ethics*, s. 216-217; Devvânî, a.g.e., s. 267-268.

yaşamalarını birbirleriyle yardımlaşma ihtiyacına bağlamıştı. Toplumdaki bu yardımlaşma ve iş bölümünün doğal sonucu olarak herkesin bir meslekle uğraşması gerekir. Meslek erbabı arasındaki uyum ve düzen toplumsal yardımlaşmanın ve dolayısıyla toplumsal düzenin devam etmesini sağlar. Filozoflar toplumdaki meslek grupları ve aralarındaki uyumu alemdeki dört unsur arasındaki uyuma benzetmişler ve buradan yola çıkarak bir sınıflama yapmışlardır. Buna göre bir topluluktaki meslek sahibi bireyler alemdeki dört unsur gibidir. Dört unsur eşit tutulmadığı zaman nasıl insandaki mizac doğru ve istenilen şekilde olmuyorsa, toplumdaki bireyler de eşit tutulmadığı zaman toplumun yapılanmasında düzen olmaz. Alemdeki unsurlar bedendeki unsurlar gibi dörttür. Bunlar:[88]

1. Kalem Ehli (ehl-i kalem). Alimler ve kadılar, katipler ve hesap bilenler (hussâb), doktorlar ve şairler, müneccim ve mühendisler bu grupta yer alır. Bunlar dört unsurdaki su yerindedir. Çünkü ilim, ruhlar için su gibi hayat kaynağıdır.

2. Kılıç Ehli (ehl-i şimşîr). Kahraman emirler, sipahiler ve askerler bu gruptadır. Kılıç, yay ve ok kullanarak memleketi ve dini düşmanlardan korurlar. Bu grubun kılıç parıltısı sayesinde alem zulme esir olmaktan kurtulur. Bunlar dört unsurdaki ateşe benzerler.

3. Tüccar ve Sermaye sahipleri (tâyife-i tüccâr ve müsteclibân-ı bedâyıı'); Sanat ve meslek erbabıdır. Hayatın intizamı için tüccar uzak mesafeden gönüllü olarak seferlere çıkar ve sermayeyi çeker, meslek erbabı gece gündüz sanatlarını icra eder. Böylece halk ihtiyaçlarına ve isteklerine kendi vatanında ulaşmış olur. Bu grup dört unsurdaki hava gibidir.

4. Çiftçiler ve ziraatle uğraşanlar (tâyife-i zirâatkârlar ve ekinciler); Ziraat yapılacak araziyi kazma, sürme gibi tarlanın imarı, bahçenin inşası türü işlerle meşgul olup topraktan hububat, ağaç ve meyveler elde ederler ve bunu insanlara ulaştırırlar. Hakiki kazananlar bunlardır. Çünkü vakitlerini kara topraktan insanlara gıda olacak kuvveti çıkarmak için harcarlar Bu grup toprak gibidir. Bütün herkese fayda bunlardan meydana gelir.

---

88 A.A., III, 7-8. Krş. Tûsî, a.g.e., s. 305; *Ethics,* s. 230; Devvânî, a.g.e., s. 277-279.

Erdemli ülkedeki meslekleri esas alan sınıflama ile alemdeki dört unsura benzetilerek yapılan mesleklere göre sınıflandırmayı karşılaştırdığımızda aralarında temelde bir fark olmadığı görülür. Mesleklere göre yapılan her iki sınıflandırmayı ve sıralamayı incelediğimizde; toplumun en üst tabakalarının eğitimli ve kültürlü kişilerden, sonra orduyu temsil eden askerler, daha sonra tüccar ve çiftçilerden meydana geldiği görülür. Kınalızâde alimleri en üst tabakaya yerleştirerek dinî ilimlerin değerine işaret ederken müneccim, mühendis ve doktorları buradaki sınıflandırmada alimler tabakasına dahil ederek dünyevî ilimlerin de ihmal edilmediğini göstermek ister gibidir. Ayrıca alimler ve eğitimli kişilerle askerlerin en üst tabakalara peş peşe yerleştirilmesinde özellikle Kınalızâde'nin döneminde ağırlığını iyice hissettiren bürokratik devlet geleneğinin etkisi vardır. Son iki sıra da oldukça dikkat çekicidir. Kınalızâde'nin erdemli ülkedeki mesleklere göre yapılan taksimde tüccar sınıfına yer vermediği ve ziraati ticaretten daha üstün gördüğü hatırlanırsa -Tûsî ve Devvânî etkisiyle ifade edilmiş bile olsa- bu sınıflama düşünürümüz açısından bir gelişme kabul edilebilir. Ancak Kınalızâde'nin bu meslekler arasında bazısını diğerinden daha önemli gördüğü ve aralarında ayırım yaptığı düşünülmemelidir. Aksine hepsini de toplumun düzen ve ahengi için gerekli görmüştür. Bu durumu yine alemdeki dört unsura benzeterek açıklar. Bedendeki unsurlardan bir kısmı diğerlerinden üstün durumda olsa bedende hastalık meydana gelir. Halkın çoğunun asker olup ticaret ve sanatla uğraşanların sayısının azalması gibi toplumda bir grup diğer gruplara üstünlük sağlarsa toplumun mizacı dolayısıyla düzen bozulur. Askerin askerlik dışında ticaret ve sanatla meşgul olması gibi bir kişinin kendi işi dışında başka sanatlarla uğraşması da toplumdaki düzeni bozar. Nitekim bir padişah ticaret gibi devlet başkanlığı dışında başka işlerle uğraşması teklif edildiğinde "biz ticaretle uğraşırsak devlet başkanlığını kim yapacak, ticaretle meşgul olanlar ne iş yapacak" diyerek reddetmiştir.[89]

Toplumda yardımlaşmak esastır. Bu da daha önce ifade ettiğimiz gibi insanların kendi mesleklerini en iyi şekilde yapmalarıyla gerçekleşir. Kınalızâde bundan dolayı filozoflara nispet ederek çiftçinin faziletinin amelle, tüccarın faziletinin malla, padişahların faziletinin siyasî görüşlerle, ilahiyatçıların faziletinin hakikî hükümlerle, askerin faziletinin savaşmak ve sınırları korumakla meydana gelen yardımlar olduğunu

[89] A.A., III, 8.

belirtir. Sonra bu gruplar hep beraber hayır ve faziletlerle ülkenin gelişmesine yardım ederler.[90]

Kınalızâde bir başka tasnifte insanları Tûsî ve Devvânî gibi filozoflara nispet ederek üç kısma ayırır. Bu, daha çok insanın iyiliğe yatkınlığı ve ahlâkî yapısıyla ilgili bir tasniftir:[91]

1. İyiler(ahyâr); temiz tabiatları gereği kötü ve rezil işlerden uzak, faziletleri yaratılışı gereği kazanmış kimselerdir.

2. Öğrenme yoluyla iyi olanlar(ahyâr-ı bi't-ta'lîm); reziletten sakınıp fazileti kazanmaları tabiatları gereği değildir. Ancak düşüncelerine göre hareket edip reziletin kötü, faziletin güzel olduğunu idrak ederler. Küçük bir tembihle fazileti kazanıp reziletten uzaklaşırlar.

3. Şeriatla iyi olanlar(ahyâr-ı bi'ş-şer'ı); Bu gruptakiler va'd ve vaid, korkutma, tehdit, azarlama, ceza, yasaklama gibi tedbirlerle, anne baba ve öğretmenin terbiye ve ıslah etmesiyle faziletlere yönelirler.

Birinci kısımdakilerden iyilikler tabiî olarak meydana gelir. Bunlar en yüksek derecededir. Ancak bu insanların sayısı azdır. Kendisini düşünce ile fazilete sevkeden ikinci kısımdakiler orta derecedir ve sayıları çoktur. Tehdit ve yasaklama ile ıslah edilmeye ve terbiyeye muhtaç olan üçüncü tabaka en aşağı derecedir ve sayıları fazladır. Şeriat bu kimseler için su gibidir. Yemek yiyen bir insanın boğazına yemek tıkandığında su içmezse ölebileceği gibi bunlara da şeriat yetişmezse helak olurlar.

Kınalızâde cemiyet içindeki insanları ayrıca istidat ve kabiliyetlerine göre de sınıflara ayırır. Ahlâkî istidad ve kabiliyetlerin dikkate alındığı bu tasnife göre insanlar beş kısımdır:[92]

1. Tabiatı gereği iyi olup iyilikleriyle başkasını etkileyenler; bunlar din alimleri, tarikat şeyhleri, hakikati bilenler(urefâyı hakîkat)dir. Bu kişiler yaratılışın özü, alemin temizliği, insanoğlunun yaratılma sebebinin son noktasıdır. Ezeli nurların atıldığı,

---

90 A.A., III, 8.

91 A.A., II, 104. Tûsî, a.g.e., s. 278-279; *Ethics*, s. ; Devvânî, s. 259-260.

92 A.A., III, 8-11; krş. Tûsî, a.g.e., s. 306; *Ethics*, s. 230-231; Devvânî, a.g.e., s. 279-282.

sürekli gözetim altında olan kimselerdir. Yaratılış ziyafetinden kasıt ve alemdeki en önemli kişiler bunlardır. Diğerleri davetsiz ziyafetlere gitmekle meşhur kişiler gibidir. Filozoflar padişaha bu grupla alakasını kesmemesini, müşaveresini bunlarla yapmasını, bu taifeyi diğer taifeler üzerine hakim kılmasını ve onların peşine düşmesini tavsiye ederler. Hakiki devletin kaynağı bunlardır. Ancak Kınalızâde buradaki alim ve şeyhlerden kastının dünyayı isteyen, makam hırsı içinde olan ve kötü alimler denilen ulemâyı rusûmla[93] yiyiciler denilen dış görünüşü sufiye benzeyen kişiler olmadığını belirterek padişahın bunları ayırması gerektiğine işaret eder. Kınalızâde'nin bu tespitleri, onun gerçek alim ve sufi ile sahtesini ayırma gayretini göstermekte, ayrıca erdemli ülkedeki sınıflamalarla ilgili olarak gerçek alimler ve sufiler hakkında yaptığımız açıklamaları doğrulamaktadır.

2. Tabiatı itibariyle iyi olan fakat iyilikleri kendilerine münhasır olduğu için başkalarını etkilemeyenlerdir. Bundan dolayı birinciden sonra gelirler. Bunların durumları kemal ve mükemmellikle süslüdür. Fakat bunlar kemalle süslenmiş mükemmellikten uzaktırlar. Padişahın bu grubu da koruması ve iyi isteklerini yerine getirmesi gerekir.

3. Tabiatı gereği ne yalnız hayır ne de yalnız şer üzerine olup istidatları iki yöne de müsait olanlardır. Padişahın bunları da himayesine alması, hayır ve kemali tahsil ettirmesi gerekir. Böylece kabiliyetlerinin kötülükten korunması, iyilik ve kemali kazanması ve bunlardan zevk alması ümit edilebilir.

4. Tabiatı itibariyle kötü olan, ancak kötülüğü kendilerine has olup başkalarını etkilemeyenlerdir. Bu grubu hakir gördükten sonra vaaz, cezalandırma, azarlama, özendirme, korkutma, müjdeleme gibi yollarla tabiatlarının gereği olan kötülükten tövbe ettirip döndürülmelidir. Böylece Hakka dönüp iyiliğe yönelirler.

5. Tabiatı itibariyle kötü olup kötülüğünü yayıp başkasına tesir edenlerdir. Yaratıkların ve huyların en kötüsüne sahiptirler. Birinci tabakanın tam zıttıdırlar. Bunlar da kendi içinde gruplara ayrılırlar.

---

93 Ulemâyı rusûm; Dindeki gayenin zahirî hükümlerden ibaret olduğunu sanan kişiler. Bkz. M.Z. Pakalın; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 544.

5a) Bu grubun en yüksek derecesidir. Azarlama ve terbiye ile ıslah etmeye gayret etmek gerekir.

5b) Bunların ıslahına ümit yoktur. Fakat kötülüğü yaygın değilse idare etmek gerekir.

5c) Kötülüğü yaygın olanların kötülüğünün yok edilmesi şer'an ve aklen vaciptir.

Kınalızâde'nin her iki tasnifi de farklı bakış açılarından insanların yaratılış itibariyle ahlâkî kabiliyetleri esas alınarak yapılmış sınıflandırmalardır. Kınalızâde her ikisinde de tabiatı itibariyle iyi ve kötü insanlardan söz etmektedir. Oysa huyun değişip değişemeyeceğini incelediği bölümlerde insanların Peygamber (a.s.) hariç iyi tabiatla yaratılmadıklarını belirtmiş, Aristocu geleneğe uyarak insanların iyi veya kötü huylarının tabiatları gereği olmaksızın sonradan kazandıklarını iddia etmişti. Bu görüşleri ile yukarıdaki sınıfları değerlendirdiğimizde aralarında bariz bir fark vardır. Kendisi bu çelişkiyi çözecek herhangi bir açıklama ne yazık ki yapmamıştır. Ancak "tabiat" haline gelmeyi huy ve davranışın insanda iyice yerleşip yaratılışının bir parçası haline dönüşmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Nitekim eğitim, öğüt ve cezalandırma gibi yollarla insanın iyiye yöneltilmesi biçimindeki öneriler tabiat haline gelen huyların değiştirilebileceğinin işaretidir. Kınalızâde'nin iradenin eğitilmesi, natık nefs konusundaki açıklamaları da bu yöndedir. Bu durumda burada söz konusu edilen kişilerin gerçek anlamda yaratılışları itibariyle kötü olmadıklarını, fakat kötülüğün son derece yerleşmiş olmasından dolayı öyle göründüklerini düşünerek bu çelişkiyi çözümleyebiliriz.

5. Siyaset Çeşitleri

Önce ülkenin ve ülkeyi meydana getiren üyelerin kimler olduğuna yer veren Kınalızâde daha sonra "*siyâset-i mülk ve âdâb-ı mülûk beyânındadır*"[94] başlığıyla ülkeyi idare eden padişahın hangi yolu izlemesi gerektiğiyle ilgili olarak memleketin yönetimi ve devlet başkanlarının görevlerine ait kuralları da açıklar. Siyaset kelimesi daha önce ifade ettiğimiz gibi tedbîr kelimesiyle aynı anlamda, "idare etmek ve yönetmek"

---

94 A.A., II, 112.

anlamında kullanılmaktadır.[95] Nitekim Kınalızâde padişahı "ülkenin idarecisi-müdebbir-i müdün" olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu bölümde devlet kurumu ile bu kurumun başında bulunan padişah hakkında bilgilere yer verilmekte, devletin nasıl yönetileceği açıklanmaktadır.

Kınalızâde erdemli ülkenin idarecisini "*imâm-ı ber hak ve halîfe-i mutlak*" olarak tanımlar. Dolayısıyla onun başında bulunduğu hükümet de imamet ve hilafettir.[96] Bu, bütün erdemli ülkeler için söz konusu ise de Kınalızâde'nin erdemli ülke örneğinin Osmanlı imparatorluğu olduğu hatırlandığında bütün Osmanlı sultanları bu ünvana layık olmaktadır. Dolayısıyla Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferinden sonra hilafetin Osmanlı padişahlarına geçmesiyle bu ünvan pekişmiş olur.

Erdemli ülkenin başkanının amacı halkı yetkinliğe ulaştırmak ve mutluluğa yöneltmektir. Siyaset bu amaç doğrultusunda iki kısımdır.[97]

a) Erdemli Siyaset: Kınalızâde buna tam siyaset de denildiğini belirtir. Bu siyasetin sahibi olan devlet adamının amacı Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak ve mutluluğa ulaşmaktır. Bu yönetimde devlet başkanı adalete sarılır ve halkını arkadaş ve dost kabul eder. Bundan dolayı bazı erdemli başkanlar vali olarak bir şehre geldiklerinde halkını toplayıp yaşlıları anne babası, gençleri kardeşi, küçükleri evladı yerine koyduğunu ifade eden konuşmalar yaparlar. Arzularına sahip olup ülkeyi umumi hayırlarla(hayrât-ı âmme) doldururlar.

b) Erdemli Olmayan Siyaset: buna da eksik ve zorbalık(tegallub) siyaseti denir. Bu siyaseti yürütenin amacı zorbalık ve saltanatla nefsinin isteklerine ulaşmaktır. Bu ise kötülüğü gerektirir. Buradaki devlet başkanı zulme sarılır, halkını kul ve köle kabul eder. Bunlar devlet başkanına layık olan her şeyin halka haram olduğunu iddia ederler. Kınalızâde'ye göre İslâm devletlerinin pek çoğunda bu düşünce hakimdir. Özellikle Abbasilerde çok meşhurdur. Çerkezlerin hakim olduğu Memlukların son dönemlerinde de bu düşünceye uygun şekilde davranılmıştır. Bu siyaset ülkenin umumi kötülükle dolmasına sebep olurken bu siyaseti yürüten devlet adamını da arzularına esir eder.

95 Tahânevî, *Keşf el-Islâhât el-fünûn*, I, s.224-225.
96 A.A., II, 112.
97 A.A., II, 112-113; krş. Tûsî, a.g.e., s. 300-301; *Ethics*, s. 227; Devvânî, a.g.e., s. 269-273.

Umumi hayır, emniyet, sükun, âfiyet, halkın arasındaki sevgi ve kaynaşma, adalet, iffet, vefa, hoşgörü, rahatlık ve benzerine denirken, umumi şer, korku, ıstırap, halkın arasında düşmanlık, kavga ve çekişme, hırsızlık, gasp, hıyanet, kıtlık, pahalılık ve bunların benzerlerine denir.

Kınalızâde eserinde bunlardan başka siyaset çeşidinden söz etmez ve Devvânî gibi Tûsî'de yer alan diğer türlerine yer vermez. Oysa Kınalızâde'den sonra eserini yazan Gülşenî Tûsî'de geçen bu siyaset çeşitlerini kitabına almıştır.[98]

---

98 Tûsî, a.g.e., s. 252; *Ethics*, s. 191; Gülşenî, a.g.e., s. 83.

IV. İNSANLARIN BİR ARADA YAŞAMASINDAN KAYNAKLANAN SORUNLAR VE BUNLARIN GİDERİLMESİ

Kınalızâde insanların bir arada yaşaması ve aralarında kaynaşma(ülfet) meydana gelmesini insanın kendi durumunu düzeltmesi, mutluluk ve kemali elde etmesi için gerekli görür. Ancak insanların topluluk halinde yaşaması ve dostluk kurması daha önce ifade ettiğimiz bir takım sorunları beraberinde getirir. Bu zararlardan kurtulmak iki yolla olur. Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medenî*'sine[99] kadar varan bu yollardan birisi adaletin gerektirdiği kanunlar ile saltanatın gerektirdiği hükümleri uygulamak, diğeri de sevgi(muhabbet)dir.[100] Birincisi genel bir yoldur. Sevgi ise seçkinler ve ileri gelenler gibi sınırlı bir topluluğun yoludur. Çünkü bütün insanların birbirini sevmesi imkansızdır. Sevginin olduğu yerde adalete ihtiyaç kalmaz. Şimdi bu iki yolu inceleyelim.

A. Adalet

Kınalızâde ferdi ahlâkla ilgili birinci bölümde iki ayrı başlık altında adalet konusuna yer vermişti.[101] Ancak devlet ahlâkı ile ilgili bu bölümde toplum içinde kaynaşma ve düzenin sağlanabilmesi için adaleti gerekli görüldüğü halde ayrı bir başlık altında incelememiştir. Oysa adaleti toplumda düzenin sağlanması için sevgiden daha genel ve herkese hitap eden bir yol olarak gösterir. Fakat o, adalet yerine sevgi konusuna yer vermiş, adalete ise sevgi ile karşılaştırma yaparken değinmiştir.[102]

Kınalızâde'nin bu üslubu tercih etmesinde hocaları Tûsî ve Devvânî'nin etkisi vardır.[103] Bu sebeple onun da hocaları gibi adaleti daha çok kişisel ahlâkın bir parçası olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Fakat biz gerek Kınalızâde ve gerekse seleflerinin adaleti ferdi ahlâk kadar toplumsal ahlâkla da alakalı bulduklarını ve bu konudaki görüşlerini birinci bölümde açıkladıkları için burada sadece karşılaştırma yaptıklarını düşünüyoruz.

---

99 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 140-143, ç. 52-54.
100 A.A., II, 78-79.
101 A.A., I, 75, 80.
102 A.A., II, 78.
103 Tûsî, a.g.e., s. 258, *Ethics*, s. 195, Devvânî, a.g.e., s. 238.

Kınalızâde adaletin gerektirdiği kanunların ve saltanatın gerektirdiği hükümlerin uygulanmasını toplumdaki düzen ve ahengi sağlayan en genel yol alarak görür. Adalet halk ile seçkin sınıfların tümüne hitap eder ve bu sebeple çoğu insan bu yolla düzeltilir.[104] Onun ferdi ahlâkla ilgili bölümde yer alan adalet görüşleriyle bu görüşlerini karşılaştırdığımızda benzer açıklamalarla karşılaşmamızın sebebi bu olmalıdır.

Kınalızâde ferdi ahlâkla ilgili bölümde adaleti iki aşırılık ortasında insanın kurduğu denge ve ahenk şeklinde güzel ahlâklı olmanın en önemli ölçüsü olarak vermişti. Kınalızâde adaleti eşitlik ve orta olarak tanımlar.[105] Bir başka yerde ise adaleti insâf olarak verir. İnsâf yarım-nısf kelimesinden türetilmiştir ve bir şeyin yarısını kendisine alıp diğer yarısını ortağına vermek demektir.[106] Bu durumda adalet kendi hakkına razı olup başkalarının hakkına saygı göstermek, onun hakkını alıp zulüm etmemek anlamındadır. Adalet aynı zamanda toplumdaki kargaşa ve kavganın ortadan kaldırıp düzenin sağlanması için de gereklidir. Nitekim toplumda düzenin sağlanması ve kargaşanın önlenmesi için ihtiyaç duyulan siyasete siyâset-i uzmâ adını verir. Aristo'dan beri benimsenen anlayışa göre en büyük siyaset toplumda üç araçla meydana getirilir. Bunlar: 1.Nâmûs-ı şârı'(şeriat), 2.Hâkim-i mâni'(devlet başkanı), 3.Dînâr-ı nâfi'(para) dır.[107] Kınalızâde birinci bölümde aynı gerekçe ile halk arasında adaletin sağlanabilmesi için üç şeye lazım olduğunu belirtip bunları; 1.Nâmûs-u Rabbânî, 2.Hâkim-i İnsânî, 3.Dinâr-ı mîzânî olarak verir. Bunlara Yunanlı filozofların "siyaset" manasına gelen "nâmûs" adını verdiklerini belirtir.[108] Dolayısıyla adaletin araçları olarak verilen üç maddenin her birinde siyaset manası vardır. Buna göre birinci nâmûs şeriat, ikinci nâmûs padişah, üçüncü nâmûs para olmaktadır. Nâmûsu siyaset manasına çevirir ve yönetmek olarak anlarsak; paranın yönetimi, padişahın halkı yönetimi ve şeriatın yönetimi bir araya gelince en büyük siyaset ortaya çıkar. Görüldüğü gibi toplumda en büyük siyasetin sağlanabilmesi için gerekli olan araçlarla, toplumda adaletin gerçekleşmesi için gerekli olan araçlar şeriat, padişah ve para olmak üzere aynıdır. Bu araçların uygun bir şekilde yönetimiyle en büyük siyaset meydana geleceği gibi aynı zamanda toplumda adalet de gerçekleşecektir. Bu durumda siyaset toplumda adaleti

---

104 A.A., II, 79.
105 A.A., I, 75-76.
106 A.A., II, 79.
107 A.A., II, 73.
108 A.A., I, 77-78.

sağlayan bir araç konumundadır. Bunu siyaset ve toplumu yönetmekteki gerçek niyetin insanlar arasında adaleti sağlamak olmasına bağlayabiliriz.

Toplumda düzen ve adaletin sağlanabilmesi için devlet başkanının şeriata uyması, paranın da devlet adamının kontrolünde olması şart koşulmuştur. Dolayısıyla bunlara itaat eden adil, itaat etmeyen zalim olacaktır. Kınalızâde selefleri gibi açık bir şekilde zalim kelimesini kullanmaz ve zalimlik derecelerine göre sıralamaz. Fakat birinci nâmûs olan şeriata itaat etmeyenin kafir ve münafık, ikinci nâmûs olan devlet başkanına itaat etmeyenin asi ve zorba(bâgî ve mârık), üçüncü nâmûs olan paraya itaat etmeyenin hain ve hırsız olduğunu belirtmiştir.[109]

Adalet kavramı, toplumsal ahlâkla alakalı, insan ilişkilerine yönelik başka anlamlar da taşır. Bunlardan birisi Kınalızâde'nin Aristoteles'e atfen adaleti 1. Kulluk borcunu yerine getirmek, 2. İnsanın diğer insanlarla olan ilişkileri, 3. Ölmüşlerin haklarını eda etmek olarak üçe bölmesidir.[110] İkinci sıradaki adalet insanın diğer insanlarla ilişkilerini ve toplumsal hayatını ilgilendirmektedir. Kulluk borcunu ödemek olan birinci maddeyi ise Allah'a ibadet ve hizmet etmek olarak tanımlayıp bunu da üç kısma ayırır. Bunun ilk ikisi beden ve nefisle alakalıdır. Sonuncusu ise halk ile yaptığı alış verişte insaf ve adalet üzerine olmak, emaneti eda etmek, ümmete nasihat etmek, dinin ve milletin yasaklarını korumak, din ve şeriat düşmanlarına karşı cihat etmektir.[111] Bunların hepsi toplum hayatını ve insanların birbirleriyle ilişkilerini ilgilendiren konulardır. Ayrıca filozoflara göre adaletin üç tür olduğunu belirterek İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî'den kendisine ulaşan başka adalet çeşitlerini verir. Bunlar:[112]

1. Mal ve ihsanda(kerâmet)dir. Bu iki kişiye bir miktar mal verilse veya ihsanda bulunsa veya da bir makamı bölüştürse adaletli davranması yani itidal olan orta dereceye uyması, bundan herhangi bir tarafa yönelmemesi gerekir.

2. Alışverişte(Muâmelât ve muâvedât)dir. Satın alma, icare ve rehin gibi.

---

109 A.A., I, 78; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 128, ç. 106; Tûsî, a.g.e., s. 135-136; *Ethics*, s. 98; Devvânî, a.g.e., s. 114-115.

110 A.A., I, 80, krş, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 131, ç. 108, Tûsî, a.g.e., s. 137-138, Devvânî, a.g.e., s. 122-123.

111 A.A., I, 82-83.

112 A.A., I, 76, İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 125,ç. 104, Tûsî, a.g.e., s. 132-133, *Ethics*, s. 96, Devvânî, a.g.e., 111.

3. Terbiyeye yönelik had cezaları, cezalar, kısaslar, ta'zirlerin her birinde uygun şekilde davranmak adaleti meydana getirir. Bir kişi diğerine zulüm etse ona benzer şekilde karşılık verilmelidir. Aksi takdirde adalet meydana gelmez.

Görüldüğü gibi Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medenî*'sinden gelen[113] adaletin bu üç çeşidinin hepsi toplum içinde insanın diğer insanlarla olan ilişkileriyle alakalıdır.

Kınalızâde devlet ahlâkıyla alakalı bölümde toplumdaki düzen ve ahengi ifade etmek için adalet yerine aynı kökten gelen itidal kelimesini kullanır. Buna göre bedendeki mizacın(bedendeki çeşitli organlar ve unsurların bir araya gelip dengede olmasından meydana gelen yapı) dengede olması bedenin sağlıklı olduğuna işaret ettiği gibi alemdeki mizacın dengede olması da alemin sağlıklı olduğuna dalalet eder. Alemin sağlıklı olması ise alemdeki düzenin itidalde olduğuna işarettir.[114] Alemin bu denge ve ahenk durumu itidaldir ve adalet böyle bir toplumda oluşmuştur. Bu sebeple devlet adamının maharetli bir doktor gibi olması gerekir. Cemiyetler farklı topluluklardan meydana geldikleri için bunlar arasında sevgi, saygı ve yakınlık kurulmasına ihtiyaç vardır. Toplumda bu sevgi ve kaynaşma gerçekleştiğinde toplumda ahenk ve düzen sağlanmış ve memleketin mizacı itidalde olmuş olur. Eğer bu düzen ve itidal durumu bozulursa tekrar itidal duruma döndürmek gerekir. Bunu yapacak olan da o memleketin maharetli padişahıdır.[115] Padişah adaletin kanunlarına uyarak bunu yapar.

Görüldüğü gibi Kınalızâde, adaletin bütün dünyanın düzenini temin ettiğini ve hayatın bütün alanlarıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Kınalızâde bu ilgiyi açıklamak için daire şekline başvurur. Dairenin başı ve sonu olmadığı için hangisinin diğeri olmadan meydana gelemeyeceği belirlenemez. Bu sebeple adaletin ilgili olduğu bütün alanları bir dairenin etrafına yerleştirerek biri olmadan diğeri olmayacak şekilde birine bağlar ve buna adalet dairesi adını verir.[116]

---

113 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 141-144, ç. 53-54.
114 A.A., II, 76.
115 A.A., III, 2.
116 A.A., III, 49, Türkçesi için bkz. *Devlet ve Aile Ahlâkı*, haz. A. Kahraman, s. 283, H. Öztürk, *Aile Ahlâkı*, s. 94.

İnsanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve toplumda itidal ve adaletin gerçekleştirilmesi için siyaset konusunda da değindiğimiz üç araca şeriat, padişah ve paraya ihtiyacımız vardır. Bunları bu başlık altında ayrıca inceleyeceğiz.

1. Şeriat

Kınalızâde şeriatı -adalet konusunda açıklamaya çalıştığımız gibi- hem toplumda düzeni sağlanmak ve yönetmek hem de toplumda adaletin gerçekleşmesi için gerekli görmektedir. Şeriat bunun için en temel araç konumundadır. Devlet başkanı ve para şeriata tabiî olmalıdır. Devlet başkanı bu şeriatı uygulayacak kişidir ve kendisine bu sebeple ihtiyaç duyulmaktadır.

Şeriat denilince daha çok din ve dinî kurallar akla gelir. Ancak devlet söz konusu olduğunda devletin dinî dünyevî bütün kanunlarını ifade eder.[117] Kınalızâde de şeriatı "nâmûs-u rabbânî"[118], nâmûs-u ilâhî"[119], "nâmûs-u şâri'" veya "şerîat-ı ilâhiye"[120] isimleriyle adlandırarak toplumda düzen ve adaletin sağlanması için gereken kanunların ilâhî kaynaklı olması gereğine işaret eder. Çünkü adaletin meydana geldiği orta noktayı akılla bilmek çok zordur. Allah'ın kullarına rahmetinin ve beldeleri himaye etmesinin bir sonucu olarak şeriatı indirmiştir. Şeriat adaletin yerini belirlemede en mükemmel ölçüdür.[121] Bunu Kur'an "Andolsun biz peygamberimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik"[122] âyetiyle ifade etmektedir. Buradaki "kitap" Allah'ın kitabından alınan şeriata işarettir. Bu sebeple Kınalızâde'nin şeriatla İslâm dininin kanunlarını veya tümüyle İslâm dinini kastettiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında insanların toplum içinde yaşamak zorunda olması insanların toplumsal ilişkilerinin düzenlenmesini gerektirir. Bu siyasetsiz mümkün değildir. Bu yönetimin ise bir peygamber ile Allah'a dayanması gerekir.[123] Kınalızâde bunun için bizim peygamber dediğimiz kişiye filozofların "sâhib-i nâmûs," kanunlarına da "nâmûs" dediklerini belirtir. Sonraki filozoflar ise "nebî ve şâri'," ortaya koyduklarına da kanun(şer') demişlerdir. Aristoteles ise peygamberleri ilâhî yardımın

---

117 Şeriat kelimesinin manası için bkz. Tahânevî, *Kitâb Keşşâf Istılâhât el-Fünûn,* I, 6759-761.
118 A.A., I, 78.
119 A.A., I, 76.
120 A.A., II, 73.
121 A.A., I, 76.
122 Hadîd, 57/25.
123 A.A., II, 84.

daha çok olduğu insanlar olarak tanımlamıştır.[124] Bundan dolayı şeriat bütün insanlar tarafından kabul görür ve herkes ona itaat eder. Bu durumda devletin kanunlarının ve sisteminin şeriata göre düzenleneceği ve ona uygun olacağı açıktır.

Şeriat emirleri, yasakları, zecir ve had cezalarını, hükümleri ve cezaları içerir. İnsanların buna uyması gerekir. Ancak halk herkesin ortaya koyduğu hükümlere ve cezalara itaat etmeyip emirlerine ve yasaklarına boyun eğmeye bilir. Bu sebeple Allah şeriatı ortaya koyan ve sahibi olan peygamberini vahiy, ilham ve melekî aleme yakınlığından dolayı diğer insanlardan ayırmış ve onu daha faziletli kılmıştır. Peygamber halkı Allah'ın vereceği cezalar ile korkutarak veya nimetleriyle müjdeleyerek şeriata uymaya zorlar. Sözlerinin doğruluğunu ispatlamak için mucizeleri kullanır.[125] Görüldüğü gibi şeriat ve bunun ilk uygulayıcısı konumundaki peygamber Allah'ın kendisine verdiği destek sebebiyle toplumda daha fazla yaptırım gücüne sahiptir. Bu şeriatın diğer kanunlar karşısındaki üstünlüğünün göstergesidir.

Kınalızâde padişahların da kanun ortaya koyup bununla insanları ve ülkeleri yönetebileceklerini kabul eder ve buna Moğol İmparatoru Cengiz Han'ı örnek gösterir. Cengiz Han akıl ve zeka gücüyle "yasa" adını verdiği kanunlar koymuştur. Halk arasında bu yasalar kabul görmüş ve buna uygun hareket edilmiş, yasalara uygun amel etmeyenler de cezalandırılmıştır. Ancak yasalar veya bu tür insanlar tarafından ortaya konulan kanunlar bunu ortaya koyan padişah, onun evlatları veya ona tabiî olanların devleti devam ettiği sürece var olmuştur. Zaman geçip devletin gücü azaldıkça kanunlar değişmeye, hükümler ve cezaların esasları aşağılanmaya başlar. Cengiz Han'ın yasaları da Cengiz Han'ın saltanatının sona ermesi ile yok olmuştur. Oysa şeriat bin yıldır tazeliğini korumaktadır. Hükümlerin esasları aşağılanmaktan uzaktır.[126] Dolayısıyla insanların ortaya koydukları yasaların geçici olmasına karşın, Allah'ın gönderdiği kanunlar kalıcıdır. Bu da, şeriatın insanların ortaya koyduğu kanunlar karşısındaki bir diğer üstünlüğüdür.

Kınalızâde şeriata uymayanın kafir ve münafık olduğunu belirtir. Bu sebeple toplumda şeriatın uygulanmasına ve devlet başkanının şeriata tabiî olmasına son derece

124 A.A., II, 85.
125 A.A., II, 73-74.
126 A.A., II, 74.

önem vermiştir. Özellikle onun suçluların cezalandırılması ve bu sırasında adalete riayet edilmesi, aşırı ceza verilmemesi, fakat gereksiz yere merhamet gösterilip affedilmemesi ve cezasız da bırakılmaması biçimindeki şeriatın tatbiki konusundaki önerilerini bu açıdan değerlendirebiliriz. Ülkedeki düzen ve asayiş, şeriatın tam olarak uygulanmasıyla sağlanabilir. Bunun için Kınalızâde bozgunculuk, yol kesme gibi kötülüklerin artmasını sebep göstererek, şeriat dışında başka yollara baş vuran ve gereksiz kan dökenleri, özellikle kendi dönemindeki bazı emirleri eleştirmiştir.[127]

Kınalızâde'nin şeriat konusunda verdiği bilgiler hocaları Tûsî ve Devvânî'nin düşünceleri doğrultusundadır. Fakat insanların kanun koyucu olması, Cengiz Han'la ilgili örnek ve yasa konusunda verdiği bilgiler, hocalarında olmayan kendi görüşleridir.[128]

2. Devlet Başkanı

Devlet başkanı hakkında ayrı bir başlık altında ayrıntılı bir şekilde durulacağı için burada bilgi vermiyoruz.

3. Para

Kınalızâde parayı toplumun yönetimi sırasında en büyük siyaseti meydana getiren araçlardan birisi olarak verir. Fakat paranın buradaki rolüne işaret eden herhangi bir açıklama yapmamıştır. Sadece adaleti gerçekleştiren araçlar hakkında bilgi verirken paranın toplumsal işlevinden söz eder. Ayrıca aile ahlâkıyla ilgili bölümde ailenin rızkını temin etme ile alakalı olarak para konusuna yer vermiştir. Ancak burada doğrudan paranın toplumsal işlevine değinilmemiş, ailenin geçimini temin etmek için para ve malın kazanılması, korunması, harcanması üzerinde durulmuştur. Bu durum Kınalızâde'nin ve seleflerinin düşüncesinde paranın daha çok ailevî bir mesele olduğu göstermektedir.[129] Biz onun buralardaki açıklamalarından faydalanarak paranın hangi yönden toplumda düzenin ve adaletin sağlanmasında araç olduğunu izah etmeye çalışacağız.

---

127 A.A., III, 11-12.
128 A.A., II, 74; krş. Tûsî, a.g.e., s. 252-253; *Ethics*, s. 191; Devvânî, a.g.e., s. 234.
129 A.A., II, 7-18.

İnsanların bir arada yaşamak ve topluluk içinde yaşamak zorunda olmasının sebeplerinden birisi de bu bölümün başında da ifade edildiği gibi birbirinin yardımına muhtaç olmasıdır. Çünkü insan hayvanlardan farklı olarak daha yumuşak bir yaratılışa sahiptir. İhtiyaçları da hayvanlar gibi basit değildir. Yemek yemek, giyinmek, kendisini korumak zorundadır. Fakat bunların hepsini tek başına yapamaz. Bir insanın çiftçilik, iplik eğirme, dokuma ve terzilik gibi bütün sanatları bilip hepsini yapabilmesi imkansızdır. Bunların her biri bir sanatçının işidir. Yiyeceklerin elde edilmesi ve kendisini koruma işi de böyle bir çok kişinin yardımıyla gerçekleşir. Bu sebeple toplumda herkes bir sanata yönelip onunla meşgul olur. İnsanın bir topluluk içinde yaşaması ve medeni tabiatlı olması bu manaya gelir. Ancak toplumda kavga ve tartışma çıkmaması için topluluk içindeki insanların arzu ettikleri şeyleri almaları, alış verişlerinde birbirinin hakkına razı olmaları gerekir. Toplumdaki iş bölümün neticesinde terzinin marangoza terzilik, marangozun terziye marangozluk yapması gerekir. Fakat bu durumda sanatların arasında eşitlik ve adaletin sağlanabilmesi, hangisinin diğerine ne kadar terzilik veya marangozluk yapması gerekeceği problemi ortaya çıkar. Sanatlar arasındaki eşitlik ve farklılığı bilmek çok zordur. Bunun için aralarında orta bir değere ihtiyaç vardır. Bu orta değer para(dinar veya dirhem)dır. Bundan dolayı filozoflar paraya orta adalet veya aracı adalet (âdil-i mütevassıt) demişlerdir. Adaleti sessizce sağladığı için aynı zamanda susan adalet (âdil-i sâmit) olarak da anılır.[130]

Görüldüğü gibi Kınalızâde parayı toplumda adaleti sessizce sağlayan bir aracı olarak düşünmektedir. Devlet yönetiminde iktisadi problemlerin para ile halledilmesi üzerinde Kınalızâde durmamaktadır. Bu sebeple biz bu konuda bilgi veremeyeceğiz. Ancak paranın adalette açıkladığımız aynı sebeple toplumun yönetiminde de aracı konumunda olduğunu düşünebiliriz. Çünkü halkın yaptığı alış verişten memnun olup, hakkına razı olması para ile gerçekleşir. Dolayısıyla halkın arasında iktisadi sebeplerle tartışma ve kavga meydana gelmeyeceği için devlette düzen ve ahenk oluşur. Aynı zamanda alış veriş kolaylığı sağladığı için insanlar arasındaki iş bölümünü destekler. Böylece devletin bireyleri arasındaki ilişkiler daha sağlıklı olur, aralarında yakınlık ve kaynaşma meydana gelir. Bu şekliyle para devletin iyi yönetilmesine aracılık eder. Ancak devlet içinde bu düzeni sağlamak ve iyi bir idare meydana getirmek için paranın

---

[130] A.A., I, 77-78; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 126-127, ç. 105-106; Tûsî, a.g.e., s. 134-135;

devlet başkanının kontrolü altında olması gerekir.[131] Devlet başkanın da şeriata uyması gerekeceğinden sonuç olarak paranın da şeriata uygun bir şekilde kullanılması ve değerlendirilmesi gerekecektir.

B. Sevgi

Kınalızâde selefleri İbn Miskeveyh, Tûsî ve Devvânî gibi sevgi konusuna da yer vermiştir. Onun burada açıklamaya çalışacağımız görüşleriyle selefleri arasında çok büyük farklılık bulunmamaktadır.[132] Düşünürümüz seleflerindeki bilgileri naklettikten sonra bunları yeterli görmeyerek zaman zaman Mevlânâ gibi tasavvufun büyük ustalarına müracaat etmiş onların özellikle ilâhi sevgi konusundaki görüşlerini de nakleder. Bazen de Tûsî ile Mevlânâ'yı tartıştırmıştır.[133]

Kınalızâde sevgiyi insanların bir arada yaşarken ortaya çıkabilecek zararları gideren yollardan birisi olarak verir. Ancak bu daha özel, seçkin sınıfa ve ileri gelenlere ait bir yoldur. Çünkü halkın hepsinin birbirini sevmesi imkansızdır. Oysa daha küçük bir topluluk içinde sevgi yoluyla zararlar giderilebilir. Bu durumda adalete ihtiyaç kalmaz.

Kınalızâde'ye göre birisi bir şeyi istediğinde bunu elde etmek ve istediği şeyi arzulayanları uzaklaştırmak ister. Herkes aynı şeyi düşündüğünde insanların arasında tartışma ve kavga çıkar. Adalet bunu önlemek için gerekir. Fakat sevgide fedakarlık vardır. Sevdiği insan kendisinin istediği şeyi arzularsa, onu sevdiğine vermek ister. Kişi kendisi yerine sevdiğinin isteğine kavuşmasını arzular.

Filozoflar adaletle sevgi arasında karşılaştırma yapar ve sevgiyi adaletten daha faziletli kabul ederler. Çünkü sevgi tabiî bir birliğe benzer. Adalet ise yapma birliğe benzer. Sevgi ikiliği kaldırıp birliği gerektirirken, adalet ikilik meydana geldikten sonra olur. Adalet insaftır ve insaf yarım (nısf) kelimesinden türemiştir. Bir şeyin yarısını kendisinin, diğer yarısını ortağının almasıdır. Yarım ancak iki şey olduğunda meydana

---

Ethics, s. 97-98; Devvânî, a.g.e., s. 113-114.

131 A.A., I, 78.

132 A.A., II, 79; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 149 vd., ç. 120 vd.; Tûsî, a.g.e., s.258 vd.; *Ethics*, s. 195; Devvânî, a.g.e., s. 238.

133 A.A., II, 101.

gelir. Dolayısıyla sevgiyle asıl birliğe (Allah'a) ulaşma imkanı varken iki şeyin bir parçasından olan adaletin hükümlerine ihtiyaç yoktur. Bu hükümler fayda da vermez.[134]

Kınalızâde'nin bildirdiğine göre bazı filozoflar sevgiyi sadece insanlara ait bir özellik olarak görmeyip bütün varlıklarda sevgi olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlara göre bütün varlıkların yapılarındaki unsurların kıvamı ve bu varlıkların devamı sevgi ile olacaktır. Sevgi bütün varlıklarda mevcuttur. Bütün varlıklar hakiki birliğin varlığından habersiz olmadıkları gibi bitkiler ve hayvanlar, cevher ve arazlara kadar bütün varlıklar sevgiye meyletmekten kendilerini alamazlar. Bu filozoflar basit unsurlardan, feleklerin devrî hareketine kadar bütün varlıklardaki hareketleri sevgi ve aşka bağlayarak açıklarlar. Bunlara göre varlıklardaki kemal ve noksanlıkla ilgili her şey sevgiye bağlıdır ve sevgiden kaynaklanmıştır. Sevgi bir olan Allah'a yaklaşmaya sebep olur. Üstünlük sağlama ise çokluğun bir parçasıdır ve çokluktan kaynaklanır. Bu da esikliğe sebep olur. Bu düşüncelere sahip filozoflara "sevgi ve üstünlük ehli" adı verilir. İbn Sînâ'nın da içinde olduğu bazı filozoflar bunların görüşlerine katılmışlardır.[135]

Sonradan gelen filozoflar ise sevgiyi sadece akıl sahipleri için uygun görmüşler ve ıstılahda yalnız onlar için kullanmışlardır. Bunlar nesneler arasındaki ilişkiyi sevgi değil itme çekme, hayvanlar arasındaki ilişkiyi ise nefret ve yakınlık olarak açıklarlar. İnsanda bulunan sevgi tabiî ve iradî olmak üzere iki çeşittir. Kınalızâde tabiî sevgiye annenin çocuğuna olan sevgisini örnek verir. Tabiî sevgi sayesinde anne çocuğunu büyütürken bütün sıkıntılara katlanabilir. Öğrencisinin öğretmenine veya müridin şeyhine olan sevgisi de iradî sevgiye örnektir. İradî sevgi dört çeşittir.[136]

1. Çabuk meydana gelip çabuk kaybolan sevgi.
2. Geç meydana gelip, geç kaybolan sevgi.
3. Geç meydana gelip, çabuk kaybolan sevgi.
4. Çabuk meydana gelip, geç kaybolan sevgi.

Kınalızâde'ye göre sevginin sebepleri üç tanedir. Bunlar:[137]

1. Lezzet

---

134 A.A., II, 79-80.
135 A.A., II, 80.
136 A.A., II, 81.
137 A.A., II, 81.

2. Menfaat
3. Hayırdır.

Sevginin bu sebepleri bir araya gelip birleşik halde olabilirler. Bunlardan lezzet çabuk meydana gelip çabuk kaybolan sevgiye sebep olur. Lezzet çabuk meydana geldiği için ona uyan sevgide çabuk meydana gelir. Menfaat bir başkasından hemen meydana gelmediği, gelse de devamlı olmayıp çabuk kaybolduğu için geç meydana gelip, çabuk kaybolan sevgiye sebep olur. Hayra dayalı sevgi ise çabuk meydana gelip geç kaybolan sevgiye sebep olur. Çünkü hayır sahipleri arasında daimî sevgi ve ruhânî yakınlık vardır. Hayrın çabuk gelip geç giden sevgiye sebep olmasının bir hikmeti de hayır sahipleri arasında hakiki birliğin olmasıdır. Bundan dolayı ayrılmaları zordur. Menfaatle, hayrın veya üçünün bir araya gelmesinden meydana gelen sevgi geç meydana gelip geç kaybolur. Geç meydana gelmesinin sebebi iki veya üçünün toplanıp bir araya gelmesinin gecikmesidir.[138]

Kınalızâde sevgi ile aşk ve sadakat arasında karşılaştırma yapar. Ona göre sevgi sadakatten daha geneldir. Çünkü sevgi çok kişi arasında olurken sadakat az kişi arasında olur. Lezzet gençler arasında sevgi ve sadakate sebep olur. Lezzet çabuk kaybolduğu için ondan kaynaklanan sadakat de çabuk kaybolur. Bundan dolayı kısa zamanda çok defa sadakat gösterip çok defa ayrılırlar. Fakat şeyhler ve onların tabiatında olanların sadakat sebebi çoğunlukla menfaattir. Menfaat devam ettikçe sadakat de devam eder. Menfaatten ümit kesilince sadakatten de ümit kesilir. Hayır sahipleri için sadakat sebebi hayırdır ve hayır çoğu defa sabittir, değişmez. Bu yüzden hayır sahiplerinin sadakati de devamlıdır, değişmez.

Aşk ile sevgi arasında da fark vardır. Aşk daha özeldir. Çünkü bir kişiye olur. Bir gönüle iki kişinin aşkı sığmaz. Aşkın sebebi lezzet ve hayrı istemedeki aşırılıktır. Lezzet isteğindeki aşırılıktan kaynaklanan aşk, hayvanî bir aşktır ve kötüdür. Bu aşkın alameti güzel kadınlara duyulan aşk gibi daha çok aşıkın sevgilisinde dış güzelliği aramasıdır. Bazı tasavvuf ehli güzele aşık olup burada mutlak güzel olan Allah'ı müşahede ettiklerini ifade etmişlerdir. Övülmüş olan ruhanî aşkın alameti ise aşıkın sevgilisinin güzel ahlâkına aşık olmasıdır. Büyük şeyhlere ve alimlere karşı duyulan aşk bu türden

138 A.A., II, 81-82.

aşktır. Filozoflar sevgiye sebep olan menfaatin aşkta asla yerinin olmadığını belirtmişlerdir.[139]

İnsan bedeni farklı tabiatlardan ve unsurlardan meydana gelmiştir. Lezzetler bunlardan bir kısmının tabiatına uygun olurken diğerinin tabiatına zıt olabilir. Cismanî lezzetlerde acı ve çirkinlik vardır. Fakat insanın ruhî cevheri basit ve nuranî olduğu için tabiatların birleşmesinden veya mizaçların ihtilaf etmesinden uzaktır. Dolayısıyla lezzetinde elem, mutluluğunda kötülük yoktur. Bu lezzete sebep olan aşkın sevgisidir. Sevgilerin en yücesi, en faziletlisi, en şereflisi ve en mükemmelidir. Bu hikmet, marifet ve ilahî sevgidir. Ebedi mutluluk ve tam olarak istenilen budur. Uhrevi hayatında insana hakiki fayda veren, sonsuz istekleri ve faydaları meydana getiren bu ilâhi sevgidir.[140]

Allah'ın zatını sevmek dışındaki sevgi iki kısımdır.[141]

1. Muhabbet-i esmâ'î ve sıfâtî; Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını sevmektir.

2. Muhabbet-i âsârî; Allah'ın ikramını sevmektir. Bu sevgi cömertlik ve ikramın kendisine geleceğini düşündüğünde olur. Bundan dolayı bu sevgi daima değişebilir. Kişi gerçekte cömert kişiyi değil, cömerttin ikramını sevdiği için beklediği ikram istediği gibi gerçekleşmezse sevdiğinden yüz çevirebilir.

Sevginin en aşağı derecesi cömertliğinden dolayı sevmek(muhabbet-i âsârî)tir. Bu sevgi ikram (isâr)ın güzelliği ile alakalıdır. Araştırmacılar çoklukta ortaya çıkanın birlik sırrı olduğunu belirtmişlerdir. Bu da iki kısımdır.

1. Uygun, itidal derecesinde ahlâk ve kemal sıfatlar gibi manevî ruhanî sevgidir. Bu aşkla ve gerçek aşkı isteyen aşıklarla sadık müritlerin sevgisiyle alakalıdır.

2. Uygun, güzel şekil gibi ruhanî olmayan dış güzellik sevgisidir. Bazı güzelliğiyle tanınmış olanlara arız olur. Bunlar unsurların şeklinde ilâhî güzelliği seyrederler. Bunlar da dört tabakadır.

---

139 A.A., II, 82.
140 A.A., II, 83.
141 A.A., II, 87-89.

a) Bunlar nefisleri ve kalpleri şehvet ve aşağılıklardan arınmış temiz insanlardır. Yaratılmışlarda Allah'ın güzelliğini seyrederler.

b) Nefisleri Allah'ın yardımına mazhar olmuştur. Gayret ve çalışma ile çokluk alemiyle ilgili hükümlerden ve tabiatındaki karanlıklardan kurtulmuştur. Ancak tabiatında bunlar tamamen kaybolmadığı için mücerred manaları idrak ederken kendilerine uygun göründüğü şekilde yorumlarlar. Fakat güzelliğe bağlı oldukları için aşk ateşi ile yanarlar. Mutlak güzelliği şekil güzelliğine bağlamayınca yüceleri seyretmeye başlarlar, onlar için mecazî ve arizî olan hakikatin aslı olur.

c) Gizlide kalmış, yükselememiş kişilerdir. Sevgilileriyle ilişkilerinden dış güzelliği aşamayan, şehvetlerine bağlı kişilerdir. Sevgililerine meyilleri bir şekilden dolayı kesilse bir başka surete tutunur ve böylece devam ederler.

d) En sefil tabiatta kalmış kişilerdir. Aşk ve sevgi onlarda yoktur. Hakiki sevgiyi tamamen yok edip tabiatlarının arzularına ve nefislerinin isteklerine aşk adını verirler.

Kınalızâde yukarıda verdiği sevgi sebeplerinden (lezzet, menfaat, hayır) başka sevgi sebepleri de verir. Bunlar da beş tanedir.[142]

1. Kendi varlığını ve varlığının devamını sevmektir. Bu zorunlu olarak bilinen bir sevgidir. Çünkü herkes kendi varlığı ve varlığının devamı için kötülükleri uzaklaştırmak, iyiliklere ulaşmak ister. İnsanın varlık ve devamı Allah'a bağlı olduğu için sevilmeye en layık ve sevilmesi en gerekli varlıktır.

2. Nimet veren ve iyilik edene duyulan sevgidir. İnsanlara iyilik etme duygusunu kalbine koyan ve insanlara asıl nimet veren Allah olduğuna göre esas sevilmeye layık olan yine O'dur.

3. Kemal sahiplerini, takva sahibi şeyhleri, fetva veren alimleri sevmektir. Bunlar da sevilmeye en layık ve sevilmesi en gerekli kişilerdir.

---

142 A.A., II, 89-90.

4. Güzellik sevgisidir. Bu da en gerekli ve en uygun sevgidir.

5. Sonucu ruhanî tanışmaya götüren sevgidir. Tanışma sevenler arasında münasebet kurmaya dayanır. Bu münasebet, ruhların mizaçlarının itidal derecelerinden birinde gerçekleşir. Rasulullah (a.s.)'in mizacı en ideal mizaç olduğu için ona yakın olan uzak olandan daha iyidir. Ona feyz olan ruh en yüce, en şerefli ve en faziletli ruhtur. İki mizaç itidal olan bir derecede birbirlerine yakın olsalar, feyz olan ruhlar yüksek ve şerefli bir mertebede olup, aralarında tanışma meydana gelir. Tanışma itidale ve sevgiye sebep olur. Bundan dolayı ruhların yaratıcısı olan Allah'ı sevmek gerekli ve O, bu sevgiye layıktır.

Sebebi aklî lezzet olan ilâhî sevginin daha aşağısındaki sevgi, hayır ehlinin kendi arasındaki sevgidir. Bu sevginin sebebi hayırdır. Hayrın varlığı devam ettiği için hayır ehlinin sevgisi de diğer sevgilerin aksine devamlıdır ve bu tür devamlı sevgi sadece hayır ehline mahsustur. Sebebi lezzet ve menfaat olan sevgi iyi ve kötü kişilere olur. Fakat çabuk kaybolur.[143]

Sevgi ve sadakatin sebeplerinden birisi de gurbette veya zorluk zamanlarında bir arada bulunmaktır. Bu bir gemi, çadır veya yolculukta beraber olup, arkadaşlık yapmakla ortaya çıkar. Bunun sebebi insanın tabiatının insana meyilli olmasıdır. İnsana bu yüzden insan denilmiştir. Çünkü insan kelimesi kaynaşmak manasındaki "üns" kelimesinden türetilmiştir. Dinin cemaatle namaz, Cuma ve bayram namazları, hac ibadeti gibi emirleri de insanların bir araya gelip kaynaşmasını ve aralarında sevginin oluşmasını teşvik eder.[144]

İlâhî sevgi dışındaki sevgiler pek çok kısma ayrılırlar. Bunlardan sebebi lezzet veya menfaat olan sevgiler var olmaları veya kaybolmalarına göre üçe ayrılırlar.[145]

1. İki sevgi de beraber meydana gelip beraber yok olurlar.

2. Bir yönden meydana gelip, diğer yönden olmayanlardır.

---

143 A.A., II, 90.
144 A.A., II, 90-92.
145 A.A., II, 92.

3. İki yönden meydana gelip, beraber kaybolmazlar. Bir yönden kaybolurken diğer yönden devam eder.

Bu üç kısımdaki her bir maddenin sebebinin lezzet veya menfaat olmasına göre iki yönü olur. Böylece altı kısım olur.

1. İki yönden lezzet sebebi olan sevgi. Eşler arasındaki sevgidir.

2. Kadınla, ona aşık gençler arasındaki sevgi.

3. Biri lezzet diğeri menfaat olan sevgi. Çalgıcı ile dinleyici arasındaki sevgi. Dinleyicinin sevgisinin sebebi dinlemenin lezzeti iken çalgıcının sevgisinin sebebi para kazanmaktır.

4. Aşık ile maşuku arasındaki sevgi.

5. İki yönden sebebi menfaat olan sevgi. Bu da eşler arasında olur. Koca evin rızkını kazanma yönünden faydalıyken, kadın çocukları terbiye etmek, yemek, çamaşır yıkama yönünden faydalıdır.

6. Bir yönden menfaat, diğer taraftan lezzet sebebiyle olan sevgidir. Bu sevgide şikayet çok olur. Çünkü lezzeti isteyen acele eder ve devamını ister. Karşı taraf bazen nazlanır, bazen de bıkar. Kendi isteğine uygun menfaat elde edemeyince şikayet eder. Bu yüzden aşık ile maşuk arasında kavuşma olmayınca bıkkınlık ve şikayet başlar. Çalgıcı ile dinleyici arasında da durum böyledir. Bundan dolayı bu sevgiye kınanan sevgi (muhabbet-i levâme) denir. Padişah ile halkı, zengin ile fakir, efendi ile hizmetçi arasındaki sevgi de şikayet, usanç ve zulmü içerdiği için bu türden bir sevgidir. Bunlar arasında adalete riayet edilmeyince şikayetler ortadan kalmaz. Görüldüğü gibi sevgi belli kişiler arasında daha özel bir ilişki olmakla beraber adalet bu ilişkilerde dengeyi sağlayan bir ölçü konumundadır.

İyi ve faziletli kişilerin sevgisinin kaynağı ruhanî bağlar olduğu, cismanî lezzet ve menfaatler olmadığı için ruhanîdir. Amaçları sırf hayırdır. Bu sevginin sebebi olan hayrın devamıyla sevgi de daim olur.[146]

---

146 A.A., II, 93.

Kınalızâde sevgiden söz ederken filozofların dostluk hakkındaki görüşlerine de yer verir. Filozoflar dostu "hakîkatte senin aynın ve sûrette gayrın ola" olarak tanımlamışlardır. Bu sözle ruhanî birlik kastedilmiştir. Böyle dostlar zor bulunur. Oysa halkın sadakat ve dostluklarının sebebi ya kaybolacak menfaat veya acilen elde edilecek lezzettir. Bazı sebeplerle lezzet ve menfaat kaybolsa hemen sadakat ve sevgileri ortadan kalkar. Bundan dolayı Kınalızâde akıllı insanlara arkadaşlarına karşı Allah'ın rızasını kazanmak için iyilik yapmasını önerir. Çünkü bunlar bilip takdir etmeseler de Allah karşılığını en iyi şekilde verecektir.[147]

Halkın sultanlara olan sevgisi, lütfünun gölgesinde müreffeh bir hayat yaşadığı ve nimetlerinden faydalandığı içindir. Sultanlar aşırı zulüm ve haksızlık yapmakla tanınmamalıdırlar. Halkın onları aşırı derecede sevmesi ve sadakat göstermesi mümkündür. Sultan adalet ve insafla hareket ederse, zulümden ayrılıp hakka riayet eder ve zayıfları korursa seveni çok olur. Sevgi dairesini aşar, dostluk mertebesini bırakır ve Allah'a kulluk üzerine olur.[148]

Filozoflar sultanın halkına sevgisini nimet verme yönünden olduğunu ifade etmişlerdir. Nimet verenin nimet verdiğini sevmesi gerekir. Çocuğun babasına olan sevgisi de bu yöndendir. Bu nimetin hakları sayısızdır. Babanın çocuk üzerinde tabiî sevgisi de vardır. Çocuk babanın parçasından meydana geldiği için çocuğun mükemmel özelliklere sahip olması babasını sevindirir. Kendisinin hayatı boyunca ulaşamadığı iyiliklere oğlu ulaşınca teselli olur. Fakat çocuğun babasına sevgisi daha azdır. Çocuk belli bir zaman geçip babasından menfaat görmeyince sevgisi azalır. Şeriat çocukların anne babalarının haklarına uyması konusunda fazla durmamışken, tabiî sevgilerinden dolayı ihtiyaç olmayacağı için anne babanın çocuklarının haklarına saygı göstermesi konusunda fazla durmamıştır. Kardeşler arasındaki sevgi çocuğun babasına duyduğu sevgiden daha azdır. Çünkü kardeşler bir şeylerde ortaktırlar. Padişahın halkına olan sevgisi babanın çocuğuna, halkın padişaha olan sevgisi çocuğun babasına olan sevgisine, halkın birbirine olan sevgisi kardeşlerin sevgisine benzetilir. Bunun devlet içinde sağlanması gerekir. Aksi takdirde alemdeki düzen bozulur.[149] Görüldüğü gibi

---

147 A.A., II, 93.
148 A.A., II, 93-94.
149 A.A., II, 95-96.

devletin bireyleri arasındaki sevgi aile üyeleri arasındaki sevgiye benzetilerek ailedeki sevgi ülkede de sağlanmaya çalışılır.

Kınalızâde'ye göre sevginin dereceleri vardır. O bu derecelerin sayısının üç olduğunu belirtmesine rağmen metin içinde rakamlarla altı tane sıralar. Bunlar:[150]

1. Allah sevgisidir.

2. Üstadını sevmektir. Üstat insana ilim, salih amel ve güzel ahlâk öğretir. Bu sevgi baba sevgisinden daha üstündür. Çünkü hoca ruhanî hayatı mükemmelleştiren ve ebedi mutluluğa vasıta olan kişidir. Baba ise cisim ve cismanî hayata sebep ve insanlığın ortaya çıkmasına vasıtadır. Hocalık en faziletli ve en mükemmelidir. Sevgisi babanın sevgisinden daha kuvvetli, hukuku daha önemlidir. Ancak burada söz konusu edilen faydalı ilimleri ve salih amelleri öğreten hocalardır. En faziletli ve en mükemmel öğretmen Rasulullah (a.s.) dır. Bu yüzden Allah'dan sonra onu sevmek gerekir. Dört halife ve sahabeleri sevmek de bu gruba girer.

3. Anne baba ve ecdat sevgisidir. Bunların her biri insanın varlığı için gereklidir. Ayrıca din nimeti de bunların küçüklüğünde din konusunda yaptıkları telkinlerle elde etmiş ve müslüman olmuştur. Bundan dolayı hayırlı ve ruhanî hoca gibidirler. Anne baba ve ecdadın her iki yönden sevilmesi gerekir.

4. Sultana halkın gösterdiği sevgidir. Bazı kimseler halkın sultana sevgisinin çocuğun babasına olan sevgisine tercih edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü sultan siyaset, adalet ve emniyetle vasıflanmamış olsaydı ne çocuk babasından faydalanabilir, ne de baba ailesini koruyup, çocuğuna terbiye edip güzel ahlâk öğretebilirdi. Fakat sultan hem babayı hem de çocuğu yönetir ve onları terbiye eder. Bu sebeple sultanın faydası daha umumi, sevgisi daha önemlidir. Ancak sultanın halkına sevgisi, babanın çocuğuna sevgisinden azdır. Çünkü sultanlar halk gibi kötülüklere sabredemezler. Sultanlarda vefa yoktur.

5. Kardeşleri, amcaları, dayıları, teyzeleri, akrabaları ve aşiretlerini sevmektir. Sılay-i rahim mendup ve güzel olduğu gibi yakınları sevmek de mendup ve yaratılışın

---

150 A.A., II, 96-98.

gereğidir. Ancak bazen kıskançlık, mal ve makam isteme gibi sebeplerle bu tabiî sevgi kaybolabilir.

6. Arkadaş ve dost sevgisidir. Bunlar aralarındaki sevginin derecesini ve birbirlerinin haklarını korumalıdırlar. Arkadaşlık hakkı kaybolmuş mal gibidir. Korumada kusurlu davranmak hıyanet ve emaneti terk etmektir. Sadakat ve hakikat sahibi olduğu anlaşılan kimseye sadakat ve dostlukla muamele edilmelidir.

Her sevgi, sevgiye uygun bir takım amellerin yapılmasını gerektirir. Allah'ı sevmek; O'na itaat, ibadet, yüceltme, emirlerine uyup yasaklarından kaçınmadır. Peygambere (a.s.) uymak da Allah'a uymaktır. Rasulullahı (a.s.) sevmek adı anıldığında salavat getirmekle olur. Sahabe anıldığında "radîyallahu teâla anhu" demek, alimler ve şeyhler anıldığında "rahmetullah" demek onlara sevgiyi göstermenin yoludur. Padişahı sevmenin gereği ona itaat etmek, nasihatını dinlemek, hevasına muhalefet etmekten çekinmek ve malı kullanan kimseyse emanete göre hizmet etmektir. Anne babayı sevmenin gereği itaat etmek, haklarını yerine getirmek, karşı gelmekten sakınmak, öldükten sonra dua, zikir ve sadaka ile ruhlarını yad etmektir. Yakınlara sevginin gereği güzel davranışta bulunmaktır.[151]

Filozoflar nimet verenin, verilene sevgisinin daha fazla olduğunu belirtirler. Çünkü iyilik eden ve ödünç veren bunları alanı sever. Fakat iyilik edilen ve ödünç alan verenin kendisini sevdiği kadar onu sevmez. Ödünç veren alanı malını temizlediği ve zarardan kurtardığı için sever. Ödünç alanın vereni sevmesinin sebebi ödünç aldığını ödemeye gücünün yetmemesi ve malının olmamasıdır.[152]

Bazı alimler sevgiye mani olduğu için ödünç alıp vermeyi yasaklamışlardır. Nimet verenin ve iyilik edenin nimet verip iyilik ettiği kişiyi sevmesinin sebebi nefsin vermeyi ve iyilik yapmayı sevmesi ve yaptığı iyilikleri karşısındaki kişilerde görmesidir.

Bütün sevgilerin en yükseği kaynağı, hayır ve hakiki kemal olan sevgidir. Nefis cevheriyle alakalı olan, akli lezzettir. Bu sevgi, nefsin bekasıyla bakîdir.[153]

---

151 A.A., II, 98-99.
152 A.A., II, 99.
153 A.A., II, 100.

V. DEVLET BAŞKANI

A. Devlet Başkanına Olan İhtiyaç

Kınalızâde'nin cemiyeti siyasetsiz düşünemediğini, toplumda düzeni sağlamak ve insanlar arasındaki anlaşmazlığı önlemek amacıyla bir yönetimin varlığını gerekli gördüğünü önceki bölümlerde ifade etmiştik. En büyük siyaset adını verdiği bu yönetim şeriat, devlet başkanı ve para araçlarıyla gerçekleşir.[154] Dolayısıyla devlet başkanı olmadan toplumda siyasetin uygulanması düşünülemez. Çünkü yönetimde şeriat devlet başkanı gibi bir araçtır ancak şeriatı devleti yönetimi için gerekli bütün kanunlar olarak düşünürsek bunu tatbik edecek kişi yine devlet başkanıdır. Devlet başkanı toplumu şeriata uygun bir şekilde yönetir. Diğer bir araç olan paranın kontrolü de devlet başkanının uhdesine verilmiştir. Dolayısıyla siyaset, bu siyaseti tatbik edecek bir devlet başkanın varlığını gerektirir.

Devlet başkanı toplumda aynı zamanda adaletin sağlanması için de gereklidir. Toplumda adaletin sağlanması için gerekli araçlarla, en büyük siyaset için gerekli araçların aynı olduğu hatırlandığında, benzer şekilde devlet başkanının aynı zamanda toplumda anlaşmazlık ve haksızlıkları yok edip adaleti sağlama görevini de üstlenmiş olduğu ortaya çıkar.[155] Böylece devlet başkanının toplumdaki rolü daha da belirginleşir.

Kınalızâde devlet başkanına "hâkim-i mâni'"[156], "hâkim-i nâfizü'l-kavl"[157], "hâkim-i kâhir"[158] "hâkim-i insânî" veya "nâmûs-u sânî"[159] adlarını verir. Devlet başkanı yerine de çoğunlukla Osmanlı'da geçtiği şekilde padişah[160] ve sultan[161] kelimelerini kullanmış, nadiren melîk[162] ve hâkim[163] kelimelerine yer vermiştir. Bu kavramların hepsi siyasi otoriteyi temsil etmektedir. Kınalızâde devlet başkanını aynı zamanda "adl-i nâtık-konuşan adalet" olarak da tanımlar. Çünkü susan adalet olan para, toplumda zanaatlar arasındaki iş bölümü ve alış verişte adaleti sağlamak için gereklidir.

---

154 A.A., II, 73.
155 A.A., I, 77.
156 A.A., II, 75.
157 A.A., I, 76.
158 A.A., I, 77
159 A.A., I, 78.
160 A.A., I, 78, II, 114, 115, 119, 121, 124, III, 2, 5, 6.
161 A.A., II, 114, 120, 124, 125, 126.
162 A.A., II, 114.

Fakat bazen para adaleti sağlamada yeterli olmayabilir. Bu durumda anlaşmazlık ve çekişmeyi, zulmü ve haksızlığı ortadan kaldıracak, zayıfı güçlendirip güçlüyü zayıflatacak, düşmanlığı yok edecek birisine ihtiyaç vardır. Bu da konuşan adalet olarak adlandırılan padişahtır.[164]

Padişahın toplumda adaleti sağlama görevi yanında itidali sağlama görevi de vardır. Memleketin sağlığı onun itidal sınırında olması demektir. Hastalığı ise itidalden uzaklaşmasıdır. Padişah maharetli doktor gibi olmalı ve memleketi asıl itidaline döndürecek tedbirleri uygulamalıdır.[165]

Sevgi konusunda işaret edildiği gibi devlet başkanı, babadan daha çok sevilmeyi hak etmektedir. Çünkü her ne kadar anne baba sevgisi Allah sevgisinden sonraki en büyük sevgi gibi görünüyorsa da babanın ailesini yönetmesi ve oğlunu yetiştirip terbiye etmesi ancak devlet adamının adaletle ülkeyi yönetmesi sayesinde mümkün olabilmektedir.[166] Dolayısıyla insanların mutluluk ve ahlâkî yetkinliği de bir anlamda adil devlet adamının şemsiyesi altında gerçekleşmektedir.[167] Bütün bunlar devlet ve ülkede düzenin sağlanması, adaletin ve mutluluğun gerçekleşmesi için devlet başkanının varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple akıllı insanlar padişahı yakıcı ateşe benzetmişlerdir. Ateşsiz insanın yaşaması mümkün olmadığı gibi padişahsız hayat da mümkün değildir. İnsanlar zulümden ancak padişah sayesinde teskin olur.[168]

B. Devlet Başkanının Hakimiyetinin Kaynağı

Kınalızâde'den önce ve onun yaşadığı yıllarda devlet başkanlığı genellikle askeri güçle elde edilmekte ve yine askeri güç veya verâset yoluyla kendinden sonraki nesillere geçmektedir. Onun aksine bir görüş bildirmemesini bu uygulamayı tasvip ettiği şeklinde yorumlayabiliriz. Ancak düşünürümüzün yaşadığı yıllar Osmanlı devletinde kardeşler arasında taht yarışları ve çekişmelerle geçmiş, bu uğurda bir çok insan hayatını kaybetmiştir. Kınalızâde doğumundan kısa bir süre önce cereyan eden Cem sultan-II. Beyazıt olayı ve çocukluk yıllarına rastlayan Yavuz Sultan Selim'in tahtı ele geçirme

---

163 A.A., II, 75.
164 A.A., I, 79.
165 A.A., III, 2.
166 A.A., II, 97.
167 A.A., II, 75.
168 A.A., III, 28.

mücadelesinden[169] haberdar olmalıdır. Ayrıca Kanunî'nin oğulları arasında çeşitli entrikalara dayalı olarak gelişen[170] taht mücadelelerini de görmüştür. Böyle bir ortamda, geleneksel olarak yüzyıllardır devam edip gelen ve kendisinden daha önce selefleri tarafından da sorgulanmayan bu durumun birden Kınalızâde tarafından sorgulanmasını beklemek imkansızdır.

Kınalızâde'nin ifadelerinden onun saltanat dışında başka bir yönetim şeklini düşünmediği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sultanın göreve geliş şekli üzerinde durmak yerine, bir şekilde bu görevi üzerine almış sultanın görevini nasıl icra etmesi gerektiği ile ilgilenmek daha tabiî görünmektedir. Bu, sultanlara daha çok nasihat vermek amacıyla yazılan bu tür bir eserin tarzına da daha uygundur.

Kınalızâde sultanın saltanatı elde ediş tarzını sorgulamamasının sebeplerinden birisi de onların hakimiyetini dine dayandırmasıdır. Kınalızâde, hâkim-i mâni' olan padişahların ilâhî güç ve sonsuz yardımla seçildiklerini belirterek onların bu göreve getirilişini ilâhî bir tayin olarak düşünür.[171] Nitekim bu görevin sultanlara Rabb'in bir hediyesi olduğunu belirtir. Allah bazı kullarına bu saadet tacını geçirmiş ve onu saltanatla yüceltmiştir. Bundan daha yüksek mertebe olur mu? diye soran düşünürümüz genel olarak bütün insanlara hitap ettiği bildirilen "Seni yeryüzüne halife yaptık"[172] ayetini de sultanların Allah tarafından halife seçilmelerine işaret olarak değerlendirmektedir.[173] Dolayısıyla padişah aynı zamanda "Allah'ın halifesi"[174] ve "Allah'ın gölgesi" dir.[175] Bu yüzden sultanı "imâm-ı bir hak" ve "halîfe-i mutlak", hükümetini de "imâmet" ve "hilâfet" olarak adlandırmaktadır.[176] Eflatun bu kişiye "müdebbir-i âlem", Aristoteles "insân-ı medenî" adını vermiştir.[177]

Kınalızâde insanın "Allah'ın halifesi" sözüyle Allah'ın mı Peygamberin mi halifesi olacağı konusunu tartışmamıştır.[178] Ancak gerek "Seni yeryüzüne halife

---

169 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 238-245.
170 Uzunçarşılı, a.g.e., II, 401-408.
171 A.A., II, 75.
172 Sâd, 38/26.
173 A.A., II, 114.
174 A.A., I, 79, II, 75, 76, 114.
175 A.A., II, 75, 76, 114,
176 A.A., II, 75, 112.
177 A.A., II, 75.
178 Bu konudaki açıklamalar için bkz. İmâm Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 18, ç. 19.

yaptık"[179] ayetini delil getirmesi gerekse Allah'ın halifesi ve gölgesi konusundaki açıklamalarından Kınalızâde'nin padişahları peygamberin değil Allah'ın halifesi olarak düşündüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Ona göre padişahlar şeriatı uygulayan kimseler olarak eğer cüzî konularda şeriatta bir hüküm bulamazlarsa küllî kaidelerden hüküm çıkarabilmeli yani ictihad yapabilmelidir. Kınalızâde halife olan bir kişiye bunu şart koşar. Çünkü peygamberimiz (a.s.) "Benim ümmetimin alimleri İsrail oğullarının nebileri gibidir. Alimler nebilerin varisleridir."[180] hadisiyle buna izin vermektedir. "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın gölgesi" adı verilen kişiler bu devletin sahibi olan sultanlardır. Kınalızâde'ye göre gölge, gölgenin sahibine bütün yönetim ve işlerinde uymalıdır. Bu alemin görünürdeki yöneticisi (mütesarrif-i sûrî âlem) hakiki yöneticiye (mütesarrif-i hakîkî) beşeri takati yetiştikçe tabiî olursa ve "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız" âyetine göre amel ederse "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" ve "hakiki hilafet" sözüne layık olur.[181] Böylece Kınalızâde Gazzâlî ve Devvânî gibi sultanı "Allah'ın halifesi" kabul eden görüşlerine katılmış olur.[182] Kınalızâde'nin bunu savunmasında üstadları kadar Yavuz Sultan Selim'le Osmanlı padişahlarına geçen hilafet ve halifelik makamının da etkisi olmalıdır.

Görüldüğü gibi Kınalızâde sultanın saltanatının kaynağını ve meşruluğunu tartışmak yerine saltanatı dini kaynaklara dayandırarak meşruluk kazandırmaya, adeta kutsiyet vermeye çalışmaktadır.

C. Devlet Başkanının Özellikleri

Kınalızâde "İnsanlar meliklerinin dinleri üzerindedir." sözünün gereği olarak halkın çoğunlukla sultanlara tabi olacağı ve onları taklit edeceği düşüncesindedir. Bu sebeple devlet başkanının sahip olduğu meziyetler son derece önemlidir. Çünkü halk devlet başkanının istediklerini ister, onun sevdiklerini sever, sevmediklerini sevmez. Bir anlamda devlet başkanının tutum ve davranışları halkı etkilemekte, halk onu kendisine

---

179 Sâd, 38/26.

180 Buhari, *Sahîh*, İlim, 10; Ebu Davud, *Sünen*, İlim, 1; İbn Mace, *Sünen*, Mukaddim, 17; Darimî, *Sünen*, Mukaddim, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 196.

181 A.A., II, 75-76.

182 Gazzâlî, *et-Tibru'l-mesbûk fî nasîhati'l-mülûk*, s. 222; Devvânî, a.g.e., s. 269; Devvânî'nin bu konudaki görüşleri için ayrıca bkz. H. Anay, *Devvânî*, s. 375-376.

örnek almaktadır. Devlet başkanının olumlu tavırları zaman zaman başka varlıklar üzerinde de kendisini hissettirmektedir.

Kınalızâde'nin anlattığına göre halife saray, bağ, bahçe, imarethane, mescit gibi şeyler yaptırmakla meşgul olursa halk da bunlarla meşgul olur, günlük konuşmaları "Binanı yaptırdın mı?", "Benim yazlığım tamamlandı" gibi bina yapımı ile ilgili olur. Eğer devlet başkanı boğazına düşkün birisi olursa bu defa halk birbirine "Bu akşam ne pişirdiniz", "Bizim pişirdiğimiz yemek çok lezzetli idi" gibi yeme içmeyle alakalı sorular sorar. Devlet başkanı ahireti kazanmakla meşgul birisi olursa bu defa halk "Bu gece kaç rekat namaz kıldın?", "Bu ay kaç gün oruç tuttun?", "Kur'an'dan ne kadar okudun?" gibi sorular sorup hayır ve ibadetle ilgilenmeye başlar.[182] Bunlar halkın devlet başkanının tutum ve davranışlarından etkilendiğini, onu kendisine örnek aldığını göstermektedir. Devlet başkanının idaresi hayvanlara da tesir etmektedir. Kınalızâde'nin anlattığına göre Ömer b. Abdülaziz'in adaletli yönetimi bütün ülkeyi sardığında dağlardaki çobanlar gelerek "Salih bir kişi halife oldu" demişlerdir. Çobanlara nereden anladıkları sorulduğunda "Yırtıcı hayvanlar koyunlara saldırmaz oldu" cevabı alınmıştır.[183] Bu da devlet başkanının adaletli yönetiminin hayvanlar üzerindeki tesirine işarettir. Şüphesiz bu Allah'ın adil devlet başkanına yardımıyla gerçekleşir. Nitekim Kınalızâde adil devlet başkanının adaletli davranışlarının tesirlerinin insanlar, hayvanlar, yiyecek ve içecekler üzerinde dahi açıkça hissedildiğini dile getirir.[184]

Devlet başkanının şahsiyetinin önemi ve halk üzerindeki etkisi ortaya çıktığına göre onun bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Kınalızâde'nin filozoflara nispet ederek verdiği devlet başkanında olması gereken yedi özellik(haslet) şunlardır:[185]

1. Yüksek Gayret (Uluv himmet): Gayret ve ümidi gerektiren yüce işler ve saadeti tam olarak kazanma konusunda, hem dinî hem de dünyevî konularda olabilir. Gayretin sebebi; memleketi emniyet ve mutluluk, adalet ve siyaset ile doldurmak, asker ve halkı itaat ettirip, emir ve yasaklarının devlet erkanı ve halkın katında hemen yerine getirilmesini sağlamaktır. Kuvvet ve kudreti oldukça din ve mezhep düşmanlarını defetmek amacıyla cihad etmeli, İslâm dinini ve şeriatını, ehli sünnet mezhebini

---

182 A.A., II, 113.
183 A.A., II, 117.
184 A.A., I, 79.

yükseltmeye çalışmalıdır. Yüksek gayret sahibi olmanın bir başka alameti de baba ve ecdatlarından kendilerine intikal eden memlekete razı olmayıp, düşmanlarla savaşmaktan çekinmemek ve rahat, içki ve zevk veren eğlencelere dalmamaktır. Nitekim Kınalızâde Fatih Sultan Mehmet'i bu özelliğe sahip olduğu için övmektedir.

2. Görüş ve düşüncede isabet ettirmektir (isâbet-i re'y ve fikretdir): Bu iki şeyle meydana gelir.

a) Zeki ve akıllı yaratılmış olmaktır. Bunu Allah dilediğine verir.

b) Tecrübedir. Padişah henüz genç ve tecrübesizse tarih kitaplarını okumalıdır.

3. Azim ve kararlılıktır (Azim ve azîmetdir): Bu emir ve hüküm verme yetkisi olan bir kimsenin büyük ve önemli işlerden birisine karar verip gerekenleri yaptıktan sonra bu iş tamamlanmayınca kadar hemen vazgeçmemesidir. Bu haslet özellikle padişahlar için son derece gereklidir. Çünkü padişahların hareketleri ve basit bir iş için aldıkları kararlar, pek çok kimseyi ilgilendirip bir çok işle alakalıdır. Fakat kuvvetsiz azim ve ihtiyatsız kararlılık da yersiz inat sayılır. Bu sebeple azim ve sebat ihtiyat ve kuvvete dayanmalıdır. İnadı sebat ve kararlılık zanneden pek çok padişah kendilerini ve askerlerini perişan etmiştir. Azim ve kararlılık konusunda akıllı ve kamil padişaha yakışan davranış, tam bir araştırmaya yaparak itidale uymak, azmin gerektiği yerde zayıflık göstermemek, ihtiyatın gerektiği yerde de inat etmemektir.

4. Büyük ve şiddetli olaylara sabır ve tahammül göstermektir(sabr-ı şedâyid ve tahammül-ü azâyim-i havâdisdir): Sabır ve tahammül bütün insanlara gerekli olan bir haslet olmakla beraber padişahlara özellikle gerekir. Acele etmek ve yeterince tahammül etmemek din ve devletin işlerinin zarar görmesine sebep olup bunları telafi etmek de imkansız olabilir. Kötülük zamanlarında sabrederek iyi bir karşılık bekleyenlerin Allah iki isteğini yerine getirir. Bunlar:

a) Sabrı ve iyi bir karşılık beklemesi ibadet sayılarak yaptığı iyiliklerin arasına yazılır.

---

185 A.A., II, 114-126.

b) Allah vadini yerine getirip kötülük döneminin sonunda feraha kavuşturur.

5. Zenginliktir (yesâr yani ganâdır): Halkının malına göz dikmemesi için padişahların zengin olmaları gerekir. Padişahlarda zenginliğin aranmasının sebebi; devlet hazinesini ile kendi özel mallarını israf etmekten kaçınması ve hazinesinin azlığı sebebiyle halkın malına tamah etmemesidir. Padişahın devlet malını harcarken itidale uyması çok cimri davranmaması gerekir. Çünkü bu durumda askerler ve diğer görevlilere nefret ve ayrılma isteği meydana gelir, gerektiğinde kendilerini ölüme atmaktan çekinirler. Ancak israftan da kaçınmalıdır.

6. Uygun asker ve bağlıların olmasıdır (Asker-i muvâfık ve ittibâ-ı' ve eşyâ-ı' mutîı'dır); askerlerin ve kendisine bağlı kişilerin padişahlara boyun eğmesi gerekir. Bunlar tam olarak itaat etmeyip bazen muhalefet etmeleri saltanat ve devlet düzeninin yıkılmasına sebep olur. Bundan dolayı padişah asker veya diğer görevlilerin arasında itaatsizliğe işaret eden bir olay hissederse hemen bunu yok edecek tedbirleri almalıdır.

7. Soydur (nesebdir); çoğu zaman nesep yüksek bir padişah için gerekli, eski bir sülaleden olmak saltanat ve siyaset düzeni için faydalıdır. Çünkü insanlar yaratılışları gereği kendilerine benzeyenlerin emir ve yasaklarına uymaktan kaçınırlar, kargaşa çıkar ve kan dökülür. Oysa baba ve dedeleri saltanat sürmüş, halkın kendilerine itaat etmesiyle tanınmış, şerefli soydan gelen bir kişinin yönetiminde fitne ve inat ortadan kalkar.

Kınalızâde'nin belirttiğine göre padişahlarda bulunması gereken bu yedi özellikten sadece soy zorunlu değildir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi olması faydalıdır. Diğer altı haslet askerlerin muvafakati için gereklidir.[187]

Kınalızâde'nin burada verdiği özelliklerin aynen yer almasından onun nispet ettiği filozofların Tûsî ve Devvânî olduğunu düşünüyoruz. Ancak Kınalızâde selefleriyle kıyaslandığında konuyu oldukça ayrıntılı bir biçimde işlemiş, kendi ifadesine göre Kiyûmers'ten kendi zamanına kadar bütün tarih kitaplarında yazılan muteber devletlerle

187 A.A., II, 127.

ilgili çeşitli hikayelere ve örneklere yer vermiştir.[187] Buradaki bir başka dikkat çekici nokta Kınalızâde'nin örnek ve hikayeler için başka kaynaklara baş vururken, halifede olması gereken özellikler için Tûsî ve Devvânî'den başka kaynağa ihtiyaç duymamasıdır. Meselâ daha önce görüşlerine yer verdiği ve eserlerinden haberdar olduğunu bildiğimiz İmam Mâverdî'nin bu konudaki görüşlerine müracaat etmemiş, onda yer alan göz, kulak, dil vb. organların sağlam olması, hilafet görevini yerine getirebilecek ve ictihatta bulunabilecek kadar ilim sahibi olma, Kureyş kabilesinden olma gibi başka şartlara yer vermemiştir.[188] Kınalızâde daha önce ifade ettiğimiz gibi padişahların ictihat yapabilecek güçte olması gerektiğini belirtmişti. Ancak bunu buradaki maddelerin arasına almamıştır. Kanaatimize göre bunun sebebi Kınalızâde'nin Tûsî ve Devvânî'de yer alan şartları hilafet için yeterli bulmasıdır. Osmanlı imparatorluğunun bir İslâm devleti olarak geldiği nokta düşünüldüğünde İmam Mâverdî'de yer alan maddeler olmadan da hilafet görevi başarılı bir şekilde yerine getirebilmektedir. Nitekim Kınalızâde konunun sonunda tarihimizdeki bütün devlet başkanlarında bu yedi özelliğin mevcut olduğunu, hepsinin soylarının nesep ve şeref itibariyle birbirinin devamı olduğunu belirtir. Ayrıca Osmanlı devletinin yapısını, askerlerin bağlılık ve itaatini, devlet adamlarının ve vezirlerin devlet nizamını ve saltanatı koruma konusunda gösterdikleri gayreti överek burada sayılan özelliklerin Osmanlı'daki askerler, padişah ve devletin ileri gelenlerinde var olduğunu ve yeterli olduğunu düşündürtmektedir.[189]

D. Devlet Başkanının Görevleri

Devlet başkanının görevi devleti yönetmektir. Bu yönetimin nasıl olacağını belirleyen ölçü ise adalet ve itidaldir. Dolayısıyla devlet başkanının iki büyük görevi vardır. Birincisi toplumda itidali sağlamak, diğeri adaleti temin etmektir.

Toplum farklı yapıdaki insanların toplanıp bir araya gelmesiyle ortaya çıktığı için devlet adamının ilk görevi toplumdaki bu insanları kaynaştırmak ve aralarındaki düzeni sağlamaktır. Kınalızâde insandaki unsurların karışıp itidalde olmasına mizac adını verir. Unsurlar arasındaki denge ve itidal durumu bozulursa mizac bozulur ve insan hastalanır.

---

187 A.A., II, 114-126; Tûsî, a.g.e., s. 301-302; *Ethics,* s. 227-228; Devvânî, a.g.e., s. 273-274.

188 İmam Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 6-7, ç. 6-7; a.mlf, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, s.206-207.

Doktor insanın mizacını tekrar itidale döndürüp onu sağlığına kavuşturan kişidir. Devlettin durumu da bunun gibidir. Devlet farklı ve birbirine zıt milletler ve topluluklardan meydana gelmiştir. Bunların arasında kaynaşma ve yardımlaşmanın meydana gelmesi, o ülkenin mizacının itidalde olması yani ülkenin sağlıklı olması demektir. Eğer ülkenin mizacı bozulursa ülkedeki itidal ve düzen de bozulur, vücut gibi hastalanır. Ülkenin sağlığını korumak, hasta ise tedavi etmek maharetli doktor gibi olan devlet başkanının görevidir. Dolayısıyla devlet başkanı ülkeyi tekrar eski sağlığına kavuşturacak tedbirleri almak zorundadır. Bu da ülkenin asıl itidal derecesine hangi idari tedbirlerle döndürüleceğini bilmekle olur. Bilmek, saltanat tabipliğiyle ilgili ilmin bir parçasıdır. Asıl bundan sonra gayret ve kararlılıkla saltanat bilgisini amele çevirmeli ve memlekette düzeni sağlamalı, eğer düzen bozulmuşsa bu bozukluğu giderip eski itidal derecesine döndürmelidir. İlmiyle amel eden padişah bu devlet başkanları için söylenir.[190]

Toplumda düzen ve itidalin sağlanması aynı zamanda o toplumda adaletin gerçekleşmesi demektir. Toplumda adaleti gerçekleştirecek araçlar şeriat, devlet başkanı ve para olarak verilmiştir. Gerçi Devlet başkanı toplumda adaleti sağlayacak araçlardan birisidir. Fakat şeriatın toplumda uygulanması görevi şeriata uymak şartıyla devlet başkanına verilmiştir. Diğer araç paranın da devlet başkanının kontrolünde olduğu düşünüldüğünde cemiyette adaleti sağlama görevinin devlet başkanının uhdesinde olduğu ortaya çıkar. Bundan dolayı dünyada şeriatın kanunları ve adil meliklerin siyaset üsluplarına göre amel eden devlet başkanlarının yeryüzünde Allah'ın halifesi olacağı, ahirette de kıyamet şiddetinden kurtulacağı haber verilmiştir.[191] Böyle kimselerin hükmü altındaki toplumlar mesut bir hayat sürerler. Bu padişahların adil davranışlarının tesirleri insanlar, hayvanlar, nesil, yiyecek ve içecekler üzerinde açıkça görülür.[192]

Toplumda adaleti sağlayacak devlet başkanının kendisinin de adil olması gerekir. Devlet başkanının adil olması memleketin mamur olmasına sebep olur. Bu da devlet hazinesinin dolmasını sağlar. Dolayısıyla memleketin mamur olması, halkın ve devletin

---

189 A.A., II, 126.
190 A.A., II, 76, III, 2.
191 A.A., I, 79, II, 75-76.
192 A.A., I, 79.

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

zengin olması devlet başkanının adaletine bağlıdır. Devlet başkanı bu amaçla halkı ziraat yaptırtmalıdır.[193]

Devlet başkanının toplumda adalet ve itidali sağlaması onun adil olmasına, adil olması da adaletin bazı şartlarını yerine getirmesine bağlıdır. Bu şartlar şunlardır:[194]

1. Şart; devlet başkanının bütün halkını eşit tutmasıdır. Kınalızâde halkı alemdeki dört unsura benzetir. İnsandaki unsurlar eşit olmayınca insanın mizacı sahih olmaz. Bunun gibi toplumdaki bireyler eşit tutulmazsa alemin mizacı sahih ve düzgün olmaz. Onun toplumdaki unsurları eşit tutmaktan neyi kastettiğinin anlaşılması için, cemiyetteki insanları bedenindeki dört unsura benzeterek kalem ehli, kılıç ehli, tüccar ve ziraatle uğraşanlar olmak üzere dört sınıfa ayırdığı hatırlanmalıdır. Bedendeki bazı unsurların üstünlüğü bedenin hastalanmasına sebep olduğu gibi toplumdaki bazı mesleklerin sayısının fazlalaşması veya bazı mesleklerin üstünlük sağlaması veya da toplumda bazı insanların -askerlerin ticaret ve ziraatle uğraşması gibi- iki meslekle aynı anda meşgul olması toplumdaki düzenin bozulmasına sebep olur. Toplumdaki düzen ve yardımlaşma ancak herkesin kendi işini yapmasıyla gerçekleşir.

2. Şart; devlet başkanının toplumda eşitliliği sağlandıktan sonra ülkeye genel olarak bakması ve insanlara kabiliyetlerine göre davranmasıdır. Bu sebeple devlet başkanı sahte alimlerden uzak durup gerçek alimlerle bir arada olmaya çalışmalıdır. Toplumda kötülük yapan insanları iyiye yönetmeli, eğer ceza almaları gerekiyorsa ceza vermekten çekinmemelidir.

3. Şart; devlet başkanının hayır ve yardım konusunda herkesin istidadına ve hakkına uygun hareket etmesidir. Hayır ve iyilikleri selamet, mal ve keramet olarak üçe ayıran Kınalızâde; devlet başkanına, bu üçünden insanlara hak ettiğini vermesini tavsiye eder. Eksik vermek zulümdür. Fazla vermekte başkasına zulümdür. Mesela bazı ilim adamlarına akranlarından fazla makam ve mal verilse diğer alimlere zulüm yapılmış olur. Dolayısıyla mal, makam vs. dağıtımında adalet ve eşitliğe uymak devlet başkanlarının görevidir. Devlet başkanları bunları dağıtırken haksızlık yapmamalı, rüşvet veya iltimasla insanları hak etmedikleri görevlere getirmemelidirler. Hükümet

---

193 A.A., III, 5-6.
194 A.A., III, 7-15.

görevinde olanlar için hediye de tam anlamıyla rüşvettir. Dolayısıyla devleti yönetmekle görevli kişilerin ehil olmayan kimselere mal ve makam dağıtmamak için son derece dikkatli olması gerekir. Zira bu devlette telafisi mümkün olmayan zararlara sebep olur. Hayırları adalete uygun olarak paylaştırdıktan sonra devamının da sağlanması gerekir. Adil padişah tarafından verilen hayırların yersiz yere alınmaması da adaletin bir parçasıdır. Hayırları dağıtmada adaletten sonra ihsan mertebesi vardır. İhsan kişiye hak ettiğinden daha fazlasını vermektir. Ancak ihsan verecek padişahın otoriter (heybetli) olması gerekir. Aksi takdirde insanlar hak etmedikleri şeyleri almaya alışacakları için toplumdaki düzen bozulur.

Devlet adamları halkını adaletin gereği olan kanunlara uymak ve fazilete götüren yollara gitmekle sorumlu tutmalıdır. Bunun için hikmeti bilmelidir. Kınalızâde bunu beden-ülke benzetmesi ile açıklar. Bedenin düzeni tabiatla, tabiatın düzeni nefisle, nefsin düzeni akılladır. Bunun gibi şehrin düzeni melikle, melikin düzeni siyasetle, siyasetin düzeni hikmetledir. Dolayısıyla bir ülkede hikmet bilinir, Allah'ın kanunu memlekette önder olursa düzen meydana gelir. Nefisler mümkün olan kemal derecesine ulaşırlar. Hikmet terk edilirse Allah'ın kanunlarına zayıflık düşer, şeriat bozulur, şeriatın bozulması da ülkenin bozulmasına ve fitnenin ortaya çıkmasına, nimetin cezaya dönüşmesine sebep olur.[195]

Devlet başkanının bir başka görevi de halkın ihtiyaçlarını ve sıkıntılarından haberdar olmaktır. Halkın isteklerini devlet başkanına iletebilmesi toplumda adaleti sağlayacak uygulamalardan birisidir. Kınalızâde bu amaçla ya padişahların belirli günlerini halkın istek ve şikayetlerini dinlemeye ayırmasını veya halkın arasına karışmış ücretli haberciler tutmasını önerir.[196]

Görüldüğü gibi devlet başkanının bütün görevleri onun adil olmasına bağlı ve toplumda adaleti sağlamasına yönelik görevlerdir. Adalet burada da ölçü konumundadır. Kınalızâde'ye göre ideal devlet başkanlarına örnek Hulefâyı Raşidin, bunların içinden özellikle Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer[197] ile daha sonra Ömer b. Abdülaziz ve Sultan

---

195 A.A., III, 15.
196 A.A., III, 15-17.
197 A.A:, II; 75, III, 12-13.

Saîd Nurettin Şehîd'dir.[198] Bunlar kendi dönemlerinde şeriata uymak konusunda ihmal göstermemiş ve ülkelerinde adaleti gerçekleştirmiş devlet başkanlarıdır. Özellikle Ömer b. Abdülaziz ve hükümdarlığı hakkında sık sık örnekler veren Kınalızâde şeriatın tatbiki ve adaletin ülkede sağlanabilmesi için ideal bir devlet başkanının yapması gereken görevleri adeta onun şahsında belirler.[199]

1. Devlet Başkanının Suçluları Cezalandırma Görevi

Devlet başkanının toplumda düzen ve adaleti sağlamakla ilgili olarak suçluları cezalandırma görevi de vardır. Toplumda yaratılış itibariyle kötü insanlar vardır. Bunların kötülükleri başkalarına tesir eder. Eğer bu kötü tabiatlarından sıyrılma imkanı varsa onları terbiye ederek ahlâklarını düzeltme yoluna gidilmelidir. Ahlâklarını düzeltme imkanı yok, fakat kötülükleri genelleşebilecek ve başkalarına tesir edecek türden değilse bunları idare etmek gerekir. Eğer kötülükleri genelleşebilecek türdense bunların kötülüklerinin yok edilmesi şer'an ve aklen gereklidir. Kötülüğü ortadan kaldırmak üç yolla olur.[200]

a) Hapis; Bu, kötü insanın halkın arasına karışmasına mani olmaktır.

b) Bağlamak(kayd); Bu, kötü kişiye bedeni tasarruflarda bulunmayı yasaklamaktır.

c) Sürgün(nefi); Bu, ülkede oturmak ve bir topluluk hayatı içinde yaşamayı yasaklamaktır.

Kınalızâde'nin belirttiğine göre eğer bu cezalarla kötülüğü giderilmezse alimler suçlu kişinin öldürülmesinin gerekip gerekmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak kötülüğe sebep olan organın kesilip insanın öldürülmemesi görüşü daha çok benimsenmiştir. Meselâ hırsızın eli veya zanî ve lutînin tenasül organlarının kesilmesiyle şer'an zarar yok olur. Bu yüzden insanı öldürüp hayat hakkını tamamen almak doğru değildir. Fakat zarar başka bir yolla giderilemeyecek durumda ise son çare olarak öldürülmesi uygundur. Bu konuda şeriatın hükümlerine uyulmasını ve öldürme

---

198 A.A., III, 11-12, 16.

199 A.A., II, 113, 117-118.

200 A.A., III, 10-11; krş, Tûsî, a.g.e., s. 307; *Ethics*, s. 231; Devvânî, a.g.e., s. 282-283.

konusunda fazla istekli davranmayıp "Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa şüphesiz kendisine zulüm etmiş olur"[201] âyeti gereğince aşırıya gidilmemesini tavsiye eder. Ancak şeriatın öldürülmesini emrettiği birine de "Allah'ın dininde (hükümleri uygularken) ona acıyacağınız tutmasın."[202] âyetine göre merhamet de edilmemelidir.[203] Bir kimseye şeriata göre had cezası verilmesi gerektiğinde ona şefkat veya şefaat ederek cezayı ihmal etmemelidir. Haksızlık edende de, kısasta da durum böyledir. Öldürülenin velisi affetmeyip kısası gerekli görür ve hakkının alınmasını hakimden talep ederse bu isteği yerine getirilmelidir. Çünkü herkesten daha merhametli olan Rasulullah (a.s.) bu durumlarda af ve iskat etmeyi asla caiz görmezdi.[204]

Kınalızâde şeriatın izin vermediği yerlerde memleketi zabt etmek için veya siyasi nedenlerle kan dökülmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre bazı devlet başkanları şeytanın vesvesesi ve kandırmasıyla "Bu zamanda şeriatın ve Rasulullah 'ın (a.s.) sınırlarına uyarak toplumu düzeltmek zordur. Çünkü halk arasında bozgunculuk, haram ve yol kesme çoktur" diyerek yanlış bir düşünceye saplanmışlar, bu yanlış düşüncenin sonucunda zan ve vehimle halkı cezalandırmaya ve kan dökmeye yönelmişlerdir. Kınalızâde bu şekilde şeriatta olmayan cezaların fasit olduğunu belirtmiştir.[205]

Görüldüğü gibi devlet başkanı maharetli doktor gibi olmalı, toplumdaki hastalık tedavi edilebilecek türde ise tedavi etmelidir. Hasta organın kesmesini hastalığın tedavisi için doktorun gerekli görmesi gibi devlet başkanı da bütün insanların faydasını düşünülerek ve şeriata uygun olarak suçlu kişiyi ölümle cezalandırabilir. Böylece onun zararını ülkesinden ve halkından uzaklaştırmış olur.[206]

Kınalızâde'nin suçluların cezalandırılması ve verilecek cezalarla ilgili açıklamaları Tûsî'den çok Devvânî'de yer alan açıklamalara ve delillere benzemektedir.[207] Ancak kadılık görevinde bulunan (eserin yazıldığı tarihte Şam kadısı idi.) ve şeriatı uygulayan bir kişi olarak düşünürümüzün kendisinin de kötü ve suçlu kişilerin ülke dışına çıkarılması veya öldürülmesi gerektiğine inandığını ve ölüm

201 Talâk, 65/1.
202 Nûr, 24/2.
203 A.A., III, 11.
204 A.A., III, 13.
205 A.A., III, 11-12.
206 A.A., III, 13.
207 A.A., III, 10-13; krş. Tûsî, a.g.e., s. 307; *Ethics*, s. 231; Devvânî, a.g.e., s. 282-283.

cezasını gerekli gördüğünü kimsede yer almamasına rağmen bunları erdemli ülkedeki türedilere verilecek cezalar arasında saymasından anlıyoruz.[208]

2. Devlet Başkanının Savaş Stratejisi.

Devlet başkanının devletini ve halkını korumak için düşmanlarla savaşma ve bu konuda taktikler uygulama görevleri vardır.

Kınalızâde'nin belirttiğine göre öncelikle devlet başkanının düşmanlarından haberdar olması, onların durumlarını bilmesi son derece önemlidir. Çünkü bir çok padişah bu sebeple tahtını kaybetmiştir. Bu yüzden düşmanın hileli yollarını, gizli düşüncelerini bilmesi, kendi fikirlerini saklaması gerekir.[209]

Düşmanı sayısının azlığından dolayı küçük görmek ve gurura kapılmak pek çok zarara sebep olur. Bu yüzden düşmanın gurura kapılması ganimet sayılmalıdır. Akıllı padişahların daima gururdan uzak olmaları gerekir. Gurur olmadığının alameti zorunlu olmadıkça savaşa kalkışmamaktır. Çünkü savaşın getireceği zararlar çoktur. Devlet başkanı savaşmak zorunda kaldığında saldıran veya savunan konumunda olur. Eğer saldıran konumunda olursa amacı kesinlikle memleketini genişletmek, mal ve esir almak olmamalı, Allah'ın lafzını ve dinin yüceltmek, kafirleri uzaklaştırma olmalıdır. Hayırlı niyetler dünyevî amaçlara tercih edilmelidir. Savaşa başlarken ihtiyatlı bir şekilde etrafını koruyarak ve Allah'a tevekkül ederek başlamalıdır. Askerleri arasında ayrılık varsa savaşa girmemelidir. Çünkü bu durumda iki düşman arasında kalmış gibi olur. Düşmanın saldırısı karşısında yenileceğini anlarsa barış istemelidir. Düşman kabul ederse arzusuna ulaşmış olur. Eğer kabul etmezse gurura kapılmıştır ve gurura kapılanın yenilmesi yakındır. Allah'a tevekkül edip savaşa devam etmelidir.[210]

Kınalızâde padişahın kendisinin savaşa girmesinin çılgınlık olacağı düşüncesindedir. Çünkü askerin yarısını helak olsa da hala kazanma ihtimali vardır. Ancak padişaha bir şey olsa savaş tamamen kaybedilmiş olur. Padişahlar için cesaret askerleri savaşta teşvik ve hücum ettirmektir. Bulunduğu yer askerden önce kaçmaya ve yenilmeye meyilli olmayan bir yer olmalıdır. Bu durum padişahların cesaret(şecaâat)nin

---

208 A.A., II, 112.
209 A.A., III, 17.
210 A.A., III, 19.

kemal derecesidir. Çünkü düşmanların her biri hükümdarın zarara uğratılmasını, öldürülmesini veya esir edilmesini ister. Onun kendi makamında oturması kahramanlığı ve cesareti için kafi sayılır.[211] Savaşta padişahın çadırını korumaya özen göstermek gerekir. Çünkü pek çok padişah çadırında şehit edilmiştir.[212]

Devlet başkanı savaşa bizzat katılamadığı zaman görevlendirdiği başkomutanda şu dört vasfın bulunması lazımdır:[213]

1. Cesur ve yiğit olmalıdır. Cesareti etrafa yayılmış bulunmalıdır. Cesaretinin dışındaki şöhretinin de düşman tarafından bilinmesinde çok faydalar vardır.

2. İsabetli görüş ve parlak fikirleriyle tanınmalı, her türlü harp hilelerini kullandığını bilinmelidir.

3. Savaş görmüş tecrübeli bir kumandan olmalıdır.

4. Güçlüklere karşı sabırlı olup küçük ayrılıklar ve acılar için üzülmemelidir.

Kınalızâde zorluklara dayanıklı olmayan, nazlı insanların kesinlikle savaşa alınmamalarını, askerin arasına dahi sokulmamasını tavsiye eder.

Kınalızâde harpte hilenin caiz olduğuna işaret eder ve Türklerin "erliğin onda dokuzu hiledir" sözlerine yer verir. Hile ve tedbirle düşmanı yok etmek mümkünken savaşılmamalı, savaşı son çare olarak görmelidir.[214] Harpte hile caiz, ancak zulüm caiz değildir. Zulüm, bir hükümdarın başka bir hükümdarı veya topluluğu bağışladığı halde aniden baskın yaparak öldürmesidir. Fakat padişahın anlaşma yaptığı bir kişiye veya bir kafire anlaşmayı bozduğunu söylemesi zulüm değildir. Aksine Kınalızâde'ye göre böyle bir antlaşmayı bozması daha uygundur. Çünkü müslüman bir hükümdarın kafirle tam bir zaruret olmadan anlaşma halinde bulunması caiz değildir. Müslüman ülkelerin birbirleriyle barış içinde olmaları gerekir. Düşman barış teklif ederse inat etmeyip anlaşmalıdır. Zaruret ortadan kalktığında antlaşma bozulur. Müslüman padişahlar kafirlerin elindeki memleketleri fethedecek bir fırsat bulduklarında ihmal

211 A.A., III, 20.
212 A.A., III, 25.
213 A.A:, III, 21.
214 A.A., III, 22-23.

etmemelidirler. Özellikle daha önce müslümanların eline geçmiş ülkeler tekrar fethetmek için acele etmelidir.[215]

Savaş ve barış zamanlarındaki bir başka önemli görev de askerleri ödüllendirmedir. Askerleri özellikle savaş zamanlarında ödüllendirmek gerekir. Çünkü bazı kimseler mal ve ganimeti ahiret sevabından daha çok isterler. Savaş sonunda hazineye mühür vurup gazileri ganimetten mahrum bırakmamalıdır. Aksi takdirde ya zayıf düştüğünden ya da gelirin kesilmesinden dolayı kızgınlığından üzerine tembellik ve ihmal gelir. Ayrıca fetih tamamlanmadan askerleri yağmadan kesin olarak men etmek ve savaş sırasında etkili olamayacağı için bunu savaşa başlamadan önce tenbih etmek gerekir. Galibiyetin sonunda yağma ve öldürmede aşırı gitmemek gerekir. Sonraki alimler öldürmeyi caiz görmeyip esir alınmalı demişlerdir. Çünkü esir almada çeşitli faydalar, öldürmede ise pişmanlık vardır. Esirlerden birisinin öldürülmesi gerekirse henüz fırsat geçmiş de değildir. Bir padişah bir vilayeti aldıktan sonra katliam yapması, akla ve şeriata uygun bir hareket değildir. Tersine kudret nimetine şükür af etmekle olur.[216]

E. Yöneten ile Yönetilenler Arasındaki İlişkiler

Kınalızâde devlet başkanı dışındakiler için çoğunlukla halk veya reâya kelimelerini kullanır. Devlet başkanının yanında erkân-ı devlet veya erbâb-ı devlet adıyla anılan görevliler olsa da bunların hepsi devlet başkanının yönetimine tabiî olduğu için halk veya reâya arasında sayabilir. Dolayısıyla devlet başkanını yöneten, halkı yönetilen olarak adlandırabiliriz. Devlet başkanı ile halk, yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği ülkede adalet ve düzenin sağlanması açısından son derece önemlidir. Ancak Kınalızâde bu ilişkileri karşılıklı olmaktan ziyade halkın devlet başkanına karşı davranışları olarak düşünmüş ve konuyu bu açıdan incelemiştir.

Kınalızâde'ye göre devlet başkanı ile halk, yöneten ile yönetilenler arasındaki ideal ilişkinin örneği, adaleti sağlamasını isteyen ve bu konuda hulefâyı râşidinin uygulamalarını hatırlatanlara Emevi halifelerinin "siz bize Ebu Zer ve Ebu Derdâ gibi riayet edin, biz size Ebu Bekir ve Ömer gibi halife olalım" şeklinde verdiği cevapta

---

215 A.A., III, 24.
216 A.A., III, 26-27.

saklıdır.[217] Bu idealin gerçekleşmesinde devlet başkanın halka, halkın devlet başkanına karşı bazı tavır ve davranışlarda bulunması ve bir takım sorumlulukarı yerine getirmesi gerekir.

1. Devlet Başkanının Halka Karşı Davranışları

Kınalızâde bir ülkenin siyasetini devlet başkanlarının halka karşı davranışlarına göre erdemli ve erdemsiz olarak ikiye ayırır. Bir ülkenin faziletli siyasetle yönetildiğinin göstergesi, o ülkeyi yöneten devlet başkanı adalete sarılması ve halkını arkadaş, dost kabul etmesidir. Böyle devlet adamı bir yere vali olarak atandığında halkına yaşlıları anne babası, gençleri kardeşi, küçükleri çocuğu yerine koyduğunu duyurur. Aksi olan faziletsiz siyasette ise devlet başkanı zulme sarılır ve halkını köle yerine koyar. Bu devlet adamlarının bir başka özelliği de kendilerine layık gördükleri hiç bir şeyi halka layık görmemeleridir.[218] Dolayısıyla bir ülkenin yönetimin faziletli veya faziletsiz olarak ahlâkî bir değerlendirilmeye tabiî tutulması devlet başkanının halkına karşı tutumundan kaynaklanmaktadır. Bu da devlet başkanlarının halka karşı davranışlarının önemine işaret etmektedir. Ayrıca devlet başkanlarının halkına olan sevgisi babanın çocuğuna olan sevgisine benzetilmektedir.[219] Bu yaklaşım, devlet başkanın halkına karşı kardeşçe ve babanın çocuğuna sevgisi gibi merhametle ve şefkatle davranması gerektiğine işaret eder.

Devlet başkanının şeriatı tam tatbik etmesi, adalete sarılması, halkına iyi örnek olması, mal ve makam gibi şeylerin dağıtımında adaletli davranması, halkın sıkıntılarını öğrenmek için haberciler tutması veya belli günleri halkın dertlerini dinlemeye ayırması gibi tavsiyeleri de devlet başkanının halkına olan sevgisinin bir tezahürü olarak değerlendirebiliriz. Adil devlet adamı bu önerileri adaletinin ve halkına olan sevgisinin gereği olarak yerine getirir.

Görüldüğü gibi devlet başkanının halkına karşı davranışları baba-oğul ilişkisine benzer şekilde küçüğün büyüğe gösterdiği saygı ve sevgi, büyüğün küçüğe gösterdiği şefkat ve merhamet şeklinde olmalıdır. Kınalızâde buradaki yaklaşımından hiç bir zaman köle-efendi ilişkisi çıkarılamaz. Hatta bu tür bir ilişkiyi temenni eden hükümdar

---

217 A.A., III, 12.
218 A.A., II, 112-113.

faziletsiz ve eksik siyasete sahip olduğu için yerilmiş, zulüme sarılmakla suçlanmıştır. Dolayısıyla adil hükümdara saygı, sevgi beslemek gerekir. Emirlerine itaat etmek, istek ve nasihatlerine muhalefet etmekten kaçınmak, mal konusunda bir görevi varsa emanetle hizmet etmek bu sevginin gereğidir.[220]

2. Halkın Devlet Başkanına Karşı Davranışları

Kınalızâde devlet başkanının halka karşı davranışları hakkında özel bir bölüm ayırmamışsa da Tûsî ve Devvânî gibi sultanlara hizmet etmenin adabını öneminden dolayı ayrı bir başlık altında inceleme gereği duymuştur.[221]

Halkın padişahını çocuğun babasını sevmesi gibi belki de daha fazla sevmesi gerekir. Çünkü padişahların siyaset ve adaleti olmasaydı çocuğun babasından elde edeceği faydalar olmaz, baba çocuğunu terbiye edemezdi. Bundan dolayı devlet başkanına duyulan sevgi baba sevgisinden daha önemli ve daha genel bir sevgi kabul edilir. Fakat padişah halkını babanın çocuğuna duyduğu sevgiden daha az sever. Çünkü padişahların tabiatları kötülüklere sabretme konusunda reaya gibi değildir. Bundan dolayı devlet başkanında vefa yoktur denilmiştir.[222]

Kınalızâde sultanlara karşı ayrı bir hizmet ve sohbet adabı olduğunu belirtir. Bu diğer insanlarla sohbet ve hizmetten etmekten farklıdır. Çünkü bu son derece zor bir iştir. Hizmet edecek kişilerin akıllı, kabiliyetli ve riyaziyat sahibi kişiler olması gerekir. Kınalızâde bu işin zorluğundan ve belli bir riyaziyatı gerektirdiğinden dolayı bazı şeyhlerin tarikat yoluna girebilmek için sultanlara hizmeti etmeyi emrettiklerini dile getirir.[223]

Sultanlara hizmet etmenin zorluğu yanında bir takım tehlikeleri de vardır. Bu tehlike bazı faziletli kimselere göre sultanların ceza verirken öldürmeyi küçük görmelerine, fakat iyilik yaparken karşılık vermeyi büyük görmelerine dayanır. Kınalızâde'nin kendisi de bu tehlikenin sebebini şöyle açıklar: insanlar hatasız değildir. Fakat bir kişi hata yaptığında diğer insanlar tam olarak ceza veremezler. Çünkü ceza

219 A.A., II, 95-97.
220 A.A., II, 99.
221 A.A., III, 27; Tûsî, a.g.e., s. 314; *Ethics*, s. 237; Devvânî, a.g.e., s. 299.
222 A.A., II, 97-98.
223 A.A., III, 27.

verdikleri takdirde ayıplanacaklarını veya kendilerinin de ceza çekebileceğini düşünürler. Bu sebeple sinirlenseler bile hatalar karşısında göz yumarlar. Ancak padişahlar emirlerini yerine getirtebilirler ve ceza verdiklerinde onlara hesap soracak kimse yoktur. Bunun için küçük hatalara büyük cezalar verebilirler. Kendileri de ceza ve acı görmedikleri için emrettikleri şeyi kolay ve küçük bir şey sanırlar. Bundan dolayı akıllı insanın sultanlara hizmette ne uzak durması, ne de aşırı yakınlık göstermesi doğru değildir.[224]

İlâhî takdir gereği sultanlara yakın olup hizmet etmek zorunda kalanların Kınalızâde'ye göre uyması gereken bazı kurallar (âdâb) vardır. Bunları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.[225]

1. Kalbinde sevgileri tam olmalı, dilleriyle dua ve övgüye devam etmelidirler.

2. Organlarıyla hizmet etmeye öncelik vermeli ve ihtimam göstermelidir.

3. Ayıplarını gizlemeye gayret etmelidir.

4. Yaptığı hizmeti neşe ve sevinçle yapıp, nefretle yapmamalıdır.

5. Bir hizmete tayin edildiğinden gereksiz yere başka hizmete karışmamalıdır.

6. Ne zaman arzu edilirse o zaman hizmete hazır olmalı, istenmediği zaman hizmete kalkmamalıdır.

7. Usançlık ve yorgunluk vermemeli, işi çabuk halledip geri göndermelidir.

8. Yaptığı hizmeti doğruluk ve ihlasla yapmalıdır.

9. Sevgisi karşı tarafta ayna gibi aksedinceye kadar ayrılırken ve gelirken karşılama ve uğurlama yapmamalıdır.

12. Onların itirazını gidermeli, ne yaparlarsa mümkün mertebe iyi şeylere yormalıdır.

13. Nasihat lazım olduğu zaman yumuşaklıkla ve edeple arz etmelidir.

14. Sultana hizmet adabının en büyüğü sırrı ifşa etmemektir.

15. Padişah uygun olmayan bir iş yapsa o emri kendine veya başkasına nisbet etmeli, padişahtan uzaklaştırmalıdır. Sonra kendini de uzaklaştırmak isterse hileyle padişaha geri döndürmemelidir.

16. Aşırı isteklerden kaçınmalı, kendi isteklerini tamamen terk edip Allah'ın rızası ve hükümdarın hoşnutluğu hangi tarafta ise o yolu seçmelidir.

---

[224] A.A., III, 28.

17. Padişaha hizmeti, mal toplamak anlayıp padişaha has olan mallara veya halkın mallarına tamah etmemelidir. Padişahtan mal isterse mala sebep olan şeyi istemeli, malın kendisini talep etmemelidir. Malın kendisini istemek tamahkarlığa sebep olduğu gibi padişahın tabiatına da ağır gelir.

18. Padişahın özellikle arzu ettiği şeyi istememelidir.

19. Padişahlara kibir ve naz göstermemeli, hizmetlerinden usanç duymamalıdır. Sultanlar buna tahammül etmezler.

20. Sultanların verdikleri mal, makam vs. şeyleri kesinlikle reddetmemelidir.

21. Padişahlara yaklaştıkça edeb ve tevazusunda kusur etmemelidir. Onların yakınlığına mağrur olup, naz ve kibir göstermemelidir. Ayrıca her kelimenin arkasından dua etmemelidir. Çünkü bu ilgisizlik alametidir.

22. Padişah emsalinden birini kendisine tercih ederse, kendisi ondan daha fazla hak etmiş olsa da, hoşnutsuzluk göstermemeli, tersine memnuniyetini dile getirmelidir.

23. Padişahın huzurunda meşverette bulunmamalıdır. Hiç bir kimseye sır vermemeli ve kimseye bir şey sormamalıdır.

24. Padişah bir kimseyi daha çok severse onu kıskanmamalıdır.

25. Padişahın bazı kusurlarını bilip onları açığa vurmamalıdır. Padişah kendisine düşman gözü ile bakar.

Görüldüğü gibi buradaki maddeler her ne kadar saygı ve sevgiyi esas alıyor görünüyorsa da daha çok efendi köle ilişkisini hatırlatır tarzdadır. Dolayısıyla devlet başkanına yapılan tavsiyeler ile halka yapılan tavsiyeler karşılaştırıldığında halkın itaat zorunluluğu kendisini fazlasıyla hissettirmektedir. Kınalızâde ile Devvânî karşılaştırıldığında Kınalızâde'nin Devvânî kadar katı bir itaat ve kulluğu istemediği görülür.[226] Bunu Kınalızâde'nin yaşadığı dönemde devlet başkanı ve halk arasındaki ilişkilerin Devvânî ile kıyaslandığında daha rahat olmasına bağlayabiliriz. Dikkat edilirse Kınalızâde'nin tavsiyelerindeki saygı ve itaatin temelinde bunun lüzumlu olması kadar başta işaret edilen tehlikelerden korunma kaygısı da vardır. Bu şartlar altında alimlerin ve şeyhülislâmların padişahları nasıl ikaz edip uyardıkları, görüşlerini özgürce nasıl açıklayabildikleriyle alakalı sorular ise Osmanlı devletindeki ulema sınıfının bir tür

225 A.A., III, 28-31.
226 Krş. H. Anay, *Devvânî*, s. 384-385.

dokunulmazlığa sahip olup idam edilme ve cezalandırılma gibi bir risklerinin olmadığının bilinmesiyle cevaplanmış olur.[227]

3. Zalim Devlet Başkanının Durumu

Burada sayılan maddeler adil padişah için söz konusudur. Eğer devlet başkanı adil değilse, halkına sevgi ve merhamet göstermek yerine zulüm ediyorsa veya şeriatı tatbik konusunda aciz kalıyorsa, bu padişaha itaatin gerekip gerekmediği, padişah zalimse veya şeriatı uygulamıyorsa bunu kimin tespit edeceği konusunda Kınalızâde'de açık ve net cevaplara ne yazık ki rastlayamıyoruz. Ancak örneklerdeki satır aralarından bazı görüşler çıkarmaya çalışacağız.

Kınalızâde zorbalıkla ülkeyi yönetmek isteyen, nefsinin isteklerine uyup kötülük yapan ve halkını köle yerine koyarak onlara iyi şeyleri layık görmeyen sultanları faziletsiz veya eksik siyaset uygulamak ve zulme sarılmakla suçlamıştı. Böyle sultanların şehvetlerinin esiri olup ülkelerini kötülüklerle doldurduklarını belirmiştir.[228] Yine şeriatı tabiî olmayanı kafir ve münafık addetmiş, selefleri de bu kişiyi en büyük zalim olarak tanımlamışlardı.[229] Bu sebeple şeriatı tatbik etmeyen ve bu konuda ihmalkar davranan, mal vs. dağıtımında adalete riayet etmeyen sultanları zulüm ve haksızlık yaptıkları için eleştirmiş, onların Allah'a ve Rasulüne hainlik yaptıklarını ifade etmiştir.[230] Ayrıca halkına eziyet eden ve zulüm yapan, Hakkın kendisine verdiği nimetleri Hakka isyan etmek için kullanan, kıymetli vaktini işret ve tembellik yaparak geçiren, halkın malını insafsızca sarf eden padişahları da zalim padişahların arasında sayar.[231]

Zalim sultanlara karşı alınabilecek tedbirler konusunda herhangi bir açıklamada bulunmayan Kınalızâde genellikle tavsiye ve nasihat ederek sultanları uyarma yolunu tercih etmiştir. Ancak bu nasihat ve tavsiyeleri arasında anlattığı hikayelerde biri uhrevî diğeri dünyevî iki yaptırım dikkati çeker. Kınalızâde bunlarla adeta sultanlara bu

227 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 63, 65.
228 A.A., II, 112.
229 A.A., I, 78; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 128, ç. 106; Tûsî, a.g.e., s. 135-136; *Ethics*, s. 98; Devvânî, a.g.e., s. 114-115.
230 A.A., III, 114.
231 A.A., III, 6.

nasihatleri tutmazsanız sizin başınıza da gelebilir demek istemiştir. Bu yaptırımlardan birisi ahirette alacağı ceza, diğeri saltanatını kaybetme ve belki de öldürülme riskidir.

Kınalızâde sultanlara şeriata uymaları ve adil davranmaları konusunda önerilerini sıralayıp bunlara uyan padişahın ahiretteki durumuna işaret ederken[232] bunlara uymadığında ahirette alacağı cezayı da düşünmelerini ister. Çünkü ahirette zengin fakir eşittir ve askerleri bütün dünyayı fethetmiş olan padişahlar Allah'ın huzuruna yalnız gelirler. Onun için şimdiki durumuyla mağrur olmamalı, yanında askerleri, arkadaşları, hizmetçileri olmadan gideceği toprağın altındaki yerini düşünmelidir.[233] Ayrıca halk sultanların dini üzerine olur ve sultanların davranış ve istediklerini taklit ederler.[234] Bu sebeple sultanlar bir anlamda halkın davranışlarından da sorumludurlar. Sultanların bu bilinçle davranışlarına daha dikkat etmeleri gerekir.

Kınalızâde'nin ikinci yaptırımı padişahın saltanatını kaybetme tehlikesidir. "Din ve mülk ikiz kardeştir"[235] sözü gereğince mülkün devamı dinin devamına bağlıdır. Eğer padişah bu konuda ihmalkar davranırsa ahirette alacağı ceza yanında bu dünyada da saltanatını kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Çünkü şeriata uyup adaletli davranılmadığında ülkede düzen bozulur. Düzen bozulunca fitne ve kargaşa başlar, isyanlar baş gösterir. Ülkede isyanların çıkması düşmanlara karşı ülkeyi savunmasız bırakır. Bu durumda ya düşman saldırıları ya da isyanlar sonucunda padişah saltanatını kaybedebilir. Saltanatın kaybedilmesi çoğunlukla hayatın kaybına da sebep olmaktadır.[236] Dolayısıyla şeriatı uygulamayan ve adaleti sağlamayan padişah aslında kendi acı sonunu hazırlamaktadır. Kınalızâde bunu açık bir biçimde ifade etmez. Fakat adalete sarılmamaları ve şeriatı uygulamamaları sebebiyle saltanatını ve hayatını kaybeden pek çok padişahın hikayelerini anlatarak adeta ders almalarını ve bu sonucu çıkarmalarını beklemektedir. En azından böyle bir vakıaya dikkat çekip ve sultanları bu akıbet karşısında uyarmaya çalışmaktadır.

Kınalızâde zalim imamın azledilip azledilmemesiyle ilgili tartışmalara eserinde yer vermeyerek zalim sultanın azlini onaylamayan düşünürlerin arasına katılmış

---

232 A.A., I, 79, II, 75-76.
233 A.A., III, 6.
234 A.A., II, 113-114.
235 A.A., I, 4, II, 114.
236 A.A., II, 116, 117, 123-124, 125, III, 3, 9-10, 20.

görünmektedir.[237] Ancak Kınalızâde sürekli halkına zulüm eden veya şeriata uymayıp adalet duygusundan yoksun sultanların hikayelerine yer vermekte ve bunların çeşitli şekillerde saltanatlarını kaybettiğinden ve öldürüldüklerinden bahsetmektedir.

Kınalızâde'nin anlattığı hikayelerin birinde Yıldırım Beyazıt'ın oğullarından Emir Süleyman'ın içki alemine dalıp kendisine saldırmaya gelen kardeşi Sultan Musa için herhangi bir hazırlık yapmamakta ve saldırısı karşısında adamlarının uyarılarını önemsememektedir. Bunun üzerine adamları tarafından terk edilir, kendisi kaçsa da sonunda kardeşinin adamları tarafından yakalanıp öldürülür.[238] Bir başka hikayede ise Ebu Saîd isimli sultan kararında inat etmiş, komutanların uyarılarını dinlememiştir. Komutanların kendisini terk ettiğine dair bir açıklama mevcut değilse de askerlerin çoğu firar ettiği için ordu zayıflamış ve düşmanları tarafından çadırında sarhoş bir halde yakalanmış daha sonra öldürülmüştür.[239] Bir diğer hikayede ise aşırı israf yapan ve kadınlara vs. düşkün Abbasi halifelerinden birisinin yakın adamları tarafından öldürüldüğü anlatılır.[240] Gerçi bu hükümdarlar açıkça zalim olarak adlandırılmamışlardır. Ancak içki vs. kullanmak, halkın malını israf etmek gibi şeriatın yasaklarına uymamaları ve ülkelerinde adaleti sağlamamalarından dolayı zalim kabul edersek, bu sultanlara bir süre sonra itaat edilmemekte, yakın adamları tarafından öldürülebilmekte veya terk edilip savunmasız bırakılarak ölümlerine sebep olunmaktadır.

Kınalızâde'nin anlattığı hikayelerden bu durumu onaylayıp onaylamadığı yani zalim sultana itaatin gerekmediği ve onun öldürülmesini savunduğu net olarak anlaşılamamaktadır. Fakat hikayelerindeki zalim sultanların karşılaştıkları acı sonu, normal kabul eder bir tarzda anlatmasını, müellifimizin bu durumu sessizce onaylaması şeklinde yorumlayabiliriz.

---

237 Bu konuda bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s.19-20, ç. 21; a.mlf. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, s.207; Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'l-delâil*, s.478-480; Taftazânî, *Şerhü'l-makâsıd*, V, 257; F. Atar, "Azil" *DİA*; IV, 326-327;

238 A.A., II, 116-117.

239 A.A., II, 122-123.

240 A.A., II, 123-124.

4. Asilere Karşı Devlet Başkanının Tutumu

Adil devlet başkanına itaat etmeyen halkın durumu ve buna yapılacak muameleler hakkında da Kınalızâde yeterli açıklamaya rastlayamıyoruz. Kınalızâde devlet başkanına itaat etmeyenin asi ve isyankar (bâğî ve mârık) olarak adlandırmaktadır.[241] Erdemli ülkede türediler arasında yer alan isyancıları ise halkın tümünün itaati etmesi gerekli olan erdemli ülkenin adil devlet başkanına boyun eğmeyen kişiler olarak tanımlar.[242] Buradan adil devlet başkanına itaat etmeyen herkesi isyancı veya asi olarak değerlendirebiliriz.

Asiler cemiyete ayrılık sokarak fitne ve fesada sebep olurlar. Bu sebeple adil devlet başkanının bunlara mani olması gerekir. Asilere nasıl engel olacağı hakkında Kınalızâde'nin görüşünü anlamak bir hayli zordur. Çünkü Kınalızâde erdemli ülkedeki devlet başkanlarına isyancıların da içinde bulunduğu tüm türedileri ülke dışına çıkarma veya idam etme yetkisi vermiştir.[243] Bunun dışında Kınalızâde zararlar şeriatın verdiği diğer cezalarla giderilemiyorsa son çare olarak ölüm cezasını uygun görmüştü. Ayrıca hikayelerinde Timur'un kendi görüşüne nazik bir üslupla muhalefet eden emirlerinden birisini küçük düşürüp aşağıladığını,[244] Yavuz Sultan Selim'in görüşlerine karşı çıkan bir komutanı sözünü bitirmeden boynunu vurdurduğunu,[245] Selçuklu sultanı Alâaddin Keykavus'un fesad kaynağı olan ve inat gösteren üç komutanını bir gecede öldürttüğünü[246] övgüyle anlatır. Kınalızâde'ye göre bu padişahların asileri ve kendilerine muhalefet edenleri öldürmesi karalılıklarının ve kudretlerinin bir gereğidir ve aynı zamanda görevleridir. Kınalızâde'nin bu görüşlerini değerlendirdiğimizde padişahların emirlerine karşı gelen veya buna yeltenen kişilerin öldürtmesini veya küçük düşürtüp aşağılatmasını zulüm olarak değerlendirmediğini, bunu devletin bekası ve ülkenin huzuru için gerekli gördüğünü söyleyebiliriz.

Kınalızâde daha sonra yukarıdaki düşüncelerini unutarak, sultanlara dahi insanların her birine iyiyi emretme, kötüyü yasaklama konusunda zorlama ve şiddetin

---

241 A.A., I, 78; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 128, ç. 106; Tûsî, a.g.e., s. 135-136; *Ethics*, s. 98; Devvânî, a.g.e., s. 114-115.
242 A.A., II, 112.
243 A.A., II, 112.
244 A.A., II, 119-120.
245 A.A., II, 120-121.
246 A.A., II, 124-125.

caiz görülmediğini belirtir ve Allah'ın hz. Musa ve Harun'a (a.s.) isyancı firavuna tebliğde bulunurken "ona yumuşak söz söyleyin"[247] âyetini delil gösterir.[248] Kınalızâde'nin bu açıklamalarına göre âyetle teyid edildiği gibi şeriat sultanlara insanlara zorla ve şiddet kullanarak doğruyu emredip kötülükten uzaklaştırma yetkisi vermemekte, aksine yumuşak söz söylenmesini emretmektedir. İyiliği emir, kötülüğü yasaklama daha çok dinî konular içindir. Dinî konularda bu şekilde bir zorlama söz konusu değilken devletin menfaati için veya dünyevî konularda zorlama ve şiddete baş vurmanın hiç mümkün olmaması gerekir.

Kınalızâde bu iki önerisini birlikte değerlendirirsek devlet başkanının iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama ve diğer işlerde yumuşaklıkla ve güzellikle muamele edilmesini, fakat ülkede fitne ve fesada sebep oluyor, ülkenin düzeni bozuluyorsa, ülke dışına sürülmesini veya idam edilmesini tavsiye etmiştir diyebiliriz.

247 Tâhâ, 20/44.
248 A.A., III, 29.

SONUÇ



SONUÇ

Kınalızâde Osmanlı İmparatorluğunun en geniş sınırlarına ulaştığı bir dönemde XVI. yy'da yaşamış ve imparatorluğunun en kudretli, en uzun süre iktidarda kalan padişahı Kanuni Sultan Süleyman dönemine tanıklık etmiştir. XVI. yy, Osmanlı İmparatorluğu'nun aynı zamanda kültür hayatı bakımından en yoğun ve en zengin olduğu dönemdir. Zenbilli Ali Efendi (932/1525), İbn Kemal (942/1536), Koca Nişancı Celâl-zâde Mustafa Bey (975/1567), Ebussuûd Efendi (982/1574) gibi alimler, Fuzulî (964/1556), Bâkî (1009/1600), Hayalî (965/1557), Taşlıcalı Yahya (990/1582) gibi şairler Kınalızâde ile aynı dönemde yaşamış ünlü şahsiyetlerden birkaçıdır.

Kültürlü bir aileden gelip iyi eğitim alan Kınalızâde Bursa, Edirne İstanbul gibi Osmanlı'ya başkentlik yapmış kültür merkezlerinde hem müderris hem kadı de olarak görev yapmış, Şam ve Mısır gibi merkezlerde Arap dünyasından alimlerle tanışma ve onların görüşlerinden istifade etme imkanı bulmuştur. Gittiği her yerde bilgisi ve şahsiyeti ile kendisine herkesi hayran bırakan düşünürümüz pek çok eser yazdıysa da bunların belki de en ünlüsü amelî hikmet üzerine yazılan *Ahlâk-ı Alâî* isimli kitabıdır.

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi kendisinin de başta ifade ettiği gibi Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli kitabıyla Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserini örnek alarak yazmıştır. Bu iki kitabı ana kaynakları olarak kullanan Kınalızâde bunların dışında Kur'an ve hadisler gibi dini kaynaklarla, edebî ve tarihî kaynaklara başvurmuş, çok zengin bir bilgi birikimini eserine aktarmıştır. Bu açıdan *Ahlâk-ı Alâî* kendisinden önce yazılan kitaplarla kıyaslanmayacak kadar çok malzemeyle doludur. O Gazzâlî, Cürcânî, Suhreverdî gibi düşünürlerin adını anıp eserlerinden nakiller yapar. Ayrıca İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi düşünürlerin eserlerini de incelediğini ve kendi görüşlerini açıklarken bunlardan da doğrudan faydalandığını anlıyoruz. Dolayısıyla

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken sadece bu iki muahhar kaynaktaki bilgilerle yetinmemiş, başka kaynaklara da başvurarak kendisine gelen birikimi eserine aktarmaya, seleflerinde eksik kaldığına inandığı yerleri tamamlamaya, çelişkili gibi görünen yerleri çözmeye çalışmıştır.

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserini amelî hikmetle ilgili olarak yazmıştır. Bu sebeple nazarî hikmet ve çeşitleri üzerinde selefleri kadar ayrıntılı bir şekilde durmaz. Fakat insanın yetkinlik ve mutluluğa ulaşabilmesi için nazarî hikmetin gerektirdiği ilimleri tahsil etmeyi, amelî hikmetin gereği olan güzel davranışları yapıp kötü davranışlardan uzaklaşmak kadar lüzumlu görür. Çünkü bu şekilde insan ilmiyle âmil olup kemal ve saadete ulaşabilir. Kınalızâde bu şekilde ulaşılabilecek mutluluk ve yetkinliği aynı zamanda tasavvufî bir yaklaşımla ilahî aşkla irtibatlandırarak da izah etmiştir.

Kınalızâde'nin, erdemlerin ve reziletlerin kaynağı olarak nefs konusuna özel bir önem verdiğini görüyoruz. Düşünürümüz şeriat alimlerinin ruh, filozofların nefs-i nâtıka olarak isimlendirdikleri şeyin insan nefsi olduğunu belirterek nefsin mahiyeti hakkında genellikle Tûsî'nin verdiği bilgileri tekrar etmiştir. Ancak nefsin güçleriyle ilgili olarak Tûsî ve Devvânî'de yer alan bilgileri yeterli görmeyerek başka kaynaklara özellikle İbn Sînâ'nın eserlerine müracaat etmiş ve onun görüşlerinden faydalanarak kendisine has diyebileceğimiz bir nefs anlayışı ortaya koymuştur. Kınalızâde müslüman bir alim olmanın tesiriyle nefs ve güçlerini Allah'ın kullarına bir lütfu olarak değerlendirmektedir. Ancak bu güçlerden keramet, keşf gibi olağan üstü durumlarla, insanın "sırf tabiatının gereği" hareketlere sebep olanları ahlâk ilminin dışında tutmuş, şuurlu, irade ve ihtiyara dayanan davranışlar meydana getiren güçleri ahlâk ilminin konusu içinde ele almıştır. Ahlâk ilminin konusu olan nefsi de önceki düşünürler gibi nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere üçe ayırmasına rağmen bu üç nefse ait güçler, bunların sayısı ve işlevleri hakkında farklı görüşlere sahiptir. Ancak şu yanlışı da düzelmek gerekir ki, Descartes'tan önce ilk defa Kınalızâde tarafından ortaya konulduğu iddia edilerek onun orijinal görüşü olarak sunulan "nefsin kendi varlığı hakkındaki bilgisinin delile ihtiyaç olmayacak şekilde apaçık ve kesin olduğu" düşüncesi gerçekte ona değil, bu konudaki kaynağı olan İbn Sînâ'ya aittir.

Kınalızâde alemdeki varlıkları yetkinlik durumlarına göre aşağıdan yukarıya en basitten en mükemmel varlığa doğru bir sıralamaya tabi tutar. Selefleriyle kıyaslandığında oldukça ayrıntılı olan bu sıralamanın en tepesine insanı yerleştirmiş ve İslâmî anlayışa uygun olarak onu varlıkların en şerefli ve üstünü kabul etmiştir. Ancak bu, iddia edildiği gibi biyolojik anlamda evrim basamağı değildir.

Erdemlerin orta veya itidal, reziletlerin iki yöndeki aşırılık olması, faziletler ve reziletlerin altında yer alan erdemler vb. konularda genellikle Tûsî'yi takip eden Kınalızâde, adalet erdemi hakkında kaynaklarda yer alan iki farklı tanım arasındaki çelişkiye dikkati çeker. Ona göre adalet erdemi amelî gücün itidalinden değil; hikmet, iffet ve yiğitlik erdemlerinin toplanmasından meydana gelir. Aslında adaletin her iki tanımı da Kınalızâde'nin kaynaklarında yer almaktadır. Ancak aralarındaki farklılığa ve çelişkiye işaret edip doğrusunun hangisi olduğunu açıklayan ilk kişi Kınalızâde'dir.

Kınalızâde insanın erdemlerini kazanıp koruması ve ahlâkî hastalıklar konusunda Tûsî ve Devvânî'yi takip etmiş, onlar gibi ahlâkî hastalıklara sebep olan itidalden sapmanın fazlalık ve eksiklik, nitelik bakımından sapma olmak üzere üç türlü olduğunu belirtmiştir.

Kınalızâde ahlâk ilminin tıbb-ı rûhânî olmasından hareketle ahlâkî hastalıkların iyileştirilmesine büyük önem vermiş ve eserinde bu konuya çok geniş bir yer ayırmıştır. Bu amaçla her hastalığın tek tek sebeplerini ve tedavi yollarını açıklayan düşünürümüzün, ahlâkî hastalıkların tedavisinde Tûsî vasıtasıyla takip ettiği İbn Miskeveyh dışında Gazzâlî'den de geniş ölçüde faydalandığı ve *İhyâ*'dan gerek ahlâkî hastalıklar gerekse bunların çareleri hakkında alıntılar yaptığı görülür. Onun Tûsî ve Devvânî'de yer almayan bazı ahlâkî hastalıklar ve tedavilerine Gazzâlî'den faydalanarak yer vermesi ahlâk felsefesine dinî muhteva kazandırma gayreti olarak yorumlanmalıdır.

Kınalızâde amelî hikmetin ikinci kısmı olan aile ahlâkı konusunda da genel olarak Tûsî ve Devvânî'yi takip etmiş; ailenin baba, anne, çocuklar, hizmetçiler ve erzak olmak üzere beş esası olduğunu bildirmiştir. Ancak kazanç konusunda Kınalızâde'nin ticarete ve ticaretten elde edilen gelire hoş bakmadığı, bunun yerine zanaatı önerdiği görülür. Bu düşünce, aslında Osmanlı toplumunun ticarete bakışını yansıtması bakımından ilgi çekicidir. Ayrıca çocuk eğitimi konusunda genellikle Tûsî ve

Devvânî'yi takip eden Kınalızâde kız çocuklarının okutulması konusunda seleflerinden farklı düşünmekte, onlara hem okuma hem yazma öğretilmesini savunmaktadır. Müslüman kadın alimler hakkında bilgi verip övücü sözler sarfetmesi, -dönemindeki hakim zihniyetin aksine- onun kadının eğitiminde sadece okuma yazma ile yetinilmemesi, daha ileri seviyede eğitim verilemesi konusundaki teşviki olarak yorumlanabilir. Bu arada çoğunlukla Kınalızâde'ye atfedilen "bir tende iki can olmadığı gibi iki eve bir erkek layık değilir" şeklindeki çok evliliğe karşı çıkan sözlerin aslında ona değil, Tûsî'ye ait olduğunu belirtmemiz gerekir. Ancak Kınalızâde'nin de bu sözlere katıldığını ve tek eşliliği savunduğunu, çok evliliği "kendi mutfağında güzel yemek varken başka mutfaktaki pişmemiş yemeği yemeğe gitmeye" benzetmesinden anlıyoruz. Kınalızâde hizmetçi ve köle konusuna da kitabında geniş bir yer ayırmış, köle satın alırken dikkat edilecek kurallar gibi bugün bir ahlâk kitabı için tuhaf sayılabilecek konulara yer vermiştir. Gerek bu konular gerekse insanları huyları ve yapılarına göre tanıttığı bölüm çok uluslu Osmanlı toplumunda ailenin bireyi olacak insanı yakından tanıma çabası olarak değerlendirilebilir.

Kınalızâde devlet ahlâkı konusunda da genel olarak Tûsî ve Devvânî'yi takip etmekle beraber bazı konularda farklı görüşleri savunmuştur. Kınalızâde insanların toplum dolayısıyla bir devlet düzeni içinde yaşamasını gerekli görür. Ancak Tûsî ve Devvânî'nin aksine, zühd hayatını da savunmakta, çalışmayıp başkalarının sırtından geçindikleri için selefleri tarafından eleştirilen zahidlerin dualarının, toplum için çalışanlardan daha hayırlı olduğunu düşünmektedir. Kınalızâde'nin tasavvufa ve zahidlere karşı takındığı bu tavır son derece dikkat çekicidir. Fakat o eserin bütününde tasavvufa karşı olmayıp yanında yer almasına rağmen dönemindeki tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasının etkisiyle mal, makam vs. elde etmek için sufi kimliğine bürünen sahte dervişleri zaman zaman eleştirmekten de geri kalmamıştır. Bunun dışında erdemli ülkedeki "türediler" hakkında seleflerinde olmayan görüşlere yer vermiş, sadece anlayış eksikliğinden kaynaklanan suçları değil, hırsızlık, dolandırıcılık, yalancı şahitlik gibi adi suçları işleyenleri de türediler arasında saymıştır. Kınalızâde devlet ahlakı konusunda Osmanlı toplumu ve devlet yapısındaki uygulamalardan fazlasıyla etkilenmiş görünmektedir. Onun alimleri erdemli ülkedeki devleti idare etmekle görevli en üst gruba yerleştirmesi ilmiye sınıfının Osmanlı bürokrasisi üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Ayrıca Kınalızâde bürokrasi içinde yer aldığı halde Tûsî ve Devvânî gibi

sultanlara çok yakın ve birebir ilişkiye girebilecek görevlerde bulunmamasının etkisiyle, -sıkça görülen örneklerin aksine-eserinde padişahlara dalkavukluk derecesine varacak övgü ve iltifatlarda bulunmamıştır. Bu özelliğiyle belki de sultanlara yakın olmama tavsiyesini en iyi uygulayan ahlâk düşünürlerinden birisi olmuştur.

Sonuç olarak Kınalızâde'ye -Gülşenî gibi- sadece Tûsî ve Devvânî'nin eserlerinin tercümanı veya bir nakilcisi gözüyle bakamayız. Kınalızâde daha kapsamlı ve daha eklektik bir düşünürdür. Ayrıca ilgili eserler incelendiğinde görüleceği gibi Kınalızâde Tûsî'den, Tûsî'nin İbn Miskeveyh'den faydalandığından daha az yararlanmıştır. Ahlâk konusunda en son kitap yazmanın avantajıyla kendisine ulaşan geleneksel bilgi birikimini kendi dönemindeki ihtiyaçlara ve problemlere uygun olarak değerlendirmiş, bu felsefî birikimi dini ve edebî muhteva ile zenginleştirme yoluna gitmiştir. Dönemindeki felsefe kültürünün eksikliğini göz önünde bulundurarak, seleflerinde yer alan fakat, amelî ahlâkla direkt ilgisi olmayan felsefe ve mantıkla ilgili ayrıntılı açıklamalarla okuyucuyu boğmamış, amelî ahlâka ait bir kitap olduğunu dikkate alarak daha çok bu konuya ağırlık vermiştir. İncelediği konularda seleflerinin tutarsızlıklarını ve boşluklarını yakalayabilmesi, bunları çözümlemeye, eksikleri tamamlamaya çalışması ve bu amaçla başka kaynaklara başvurması onun orijinal taraflarını oluşturur. Hâşiye ve şerh yazma geleneğinin yaygın olduğu bir ortamda bu kalıpların dışına çıkıp bu çapta bir eser yazması kendisi açısından bir başarı olarak yorumlanmalıdır. Ancak geleneksel anlayışın dışına çıkamamasının ve bir sistem düşünürü olmamasının getirdiği bir takım tutarsızlıklar ve boşluklar da eserin bütünlüğü içerisinde hissedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî (Müverrih), *Künhü'lAhbâr*, İstanbul Üniversitesi Merkez ktp, Türkçe yazma, no. 5959, *Künhü'l Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Ankara, 1994.

A.J.Wensınck, "*Yecûc ve Mecûc*" İA. XIII, 369-370.

A.Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, basım yeri ve yılı yok.

Abdullah Tümsek, *Muhyi-î Gülşenî ve Ahlâk-ı Kirâm İsimli Eseri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1995.

Abdurrahman Bedevî, "*Miskeveyh*" İslâm Düşüncesi Tarihi, II, 87-98.

Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-ahlâk*, İstanbul, 1316.

Abdülaziz Bayındır, "*Âdâb*", DİA, I, 334.

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, İnsanlar, İnanışlar, Eğlence, Dil,* yayına hazırlayanlar; Prof. Dr. Kâzım Arısan, Duygu Günay Arısan, İstanbul, 1995.

_______, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Toplum Hayatı*, yayına hazırlayanlar; Prof. Dr. Kâzım Arısan, Duygu Günay Arısan, İstanbul, 1995.

Aclûnî, *Keşfu'ı-hâfâ*, I-II, Kahire, 1351.

Adil Nüveyhiz, *Mucemü'l-müfessirîn*, Beyrut, 1983.

Adnan Adıvar, "*Kınalızâde Ali Efendi*" İA., VI, 709-711.

Agâh Sırrı Levend, *Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız*, Türk Dili Araştırmaları yıllığı Belleten 1963, Ankara, 1964.

Ahdî, *Gülşen-i Şuâra*, tr.

Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir, 1995.

Ahmet Fuad el-Ehvâni, "*Kindî*" İslam Düşüncesi Tarihi, II, 35-48.

Ahmet Kahraman, "*Ahlâk-ı Alâî*", DİA., II, 15-16.

Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1949.

Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1995.

Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul,1993.

Ali Köse, *Ahlâk-ı Alâî'nin İkinci Kitabı İlmü Tedbiri'l-menzil'de Eğitim*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988.

Ali Nihat Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, İstanbul, 1936.

Âmirî, (Ebû'l-Hasen), *es-saâde ve'l-is'âd*, thk. Müctebâ Minovî, Tahran, 1957.

Amnon Shıloah, *The Theory of Music in Arabic Writings, (c. 900-1900)*, München, 1979.

Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine* I, ç. Celal Gürbüz, İstanbul, 1990.

________, *Anima/Ruh Üzerine* II, ç. C. Gürbüz, İstanbul, 1992.

________, *İlmu'l-ahlâk ilâ Nikomahos*, I-II, Fransızca'dan Arapça'ya ç. A. Lütfi es-Seyyid, Kahire, 1924; ç. Saffer Babür, *Nıkomakhos'a Etik*, Ankara, 1988.

________, *Metafizik*, ç. Doç.Dr.Ahmet Aslan, İzmir, 1985.

________, *Politika*, ç. Mete Tuncay, İstanbul, 1990.

Aşık Çelebi, *Tezkire-i Meşâhirü'ş-şuarâ*, nşr: G. M. Meredith-Owens, London, 1971.

Atilla Özkırımlı, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, "Ahlâk-ı Alâî" maddesi, I, İstanbul, 1984.

Ayşegül Demirhan Erdemir, "*Ahlât-ı Erbaa*", DİA, II, 24.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,Esmâ'ül-mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, I, nşr: Kilisli Rıfat Bilge, İbnü'lemin M. K. İnan, İstanbul, 1951.

Bahtiyar Hüseyin Sıddıki, "*Celâleddin Devvânî*", İslâm Düşüncesi Tarihi, III, 103-108.

________, "*Nasîrüddîn-i Tûsî*", İslâm Düşüncesi Tarihi, II, 187-202.

Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, İstanbul, 1989.

Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul, 1982.

Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, İstanbul, 1983.

Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, I-III, ç. Muammer Sencer, İstanbul, 1996.

Böcüzâde Süleyman Sami, *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi* I-II, Sadeleştirip yayınlayan: Suat Seren, İstanbul, 1983.

Bursalı Mehmet Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul, 1325.

________, *Osmanlı Müellifleri*, I-V, İstanbul, 1333'den tıpkı basım İstanbul, 1971.

Byrson, *Kitabu'l-tedbîri'l-menzil*, nşr: L. Cheikho, Beyrut, 1921.

Câhız, *Kitab el-Hayavân*, tahk. M.Harun, Kahire, 1966c.III, IV VI

Cahit Baltacı, *XV-XVI: Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1976.

Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabiscihen Litteratur Supplementband*, II, Leiden, 1938.

_______________, *Geschichte der Arabiscihen Litteratur*, II, Leiden, 1949.

Cavid Baysun, "*Muamma*", İA, VIII, 435-438.

Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi,* Ankara, 1978.

Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara, 1980.

Celâl Saraç, "*Ahlâk-ı Alâî*", Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy.1, İstanbul, 1956.

Celâleddin İzmirli, *İhvan-ı Safa felsefesi ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, İ.H.İzmirli'nin Darülfununda takrir ettiği ders notları, İstanbul, 1949.

______________, *İslâm Âleminde yetişen Filosof, Tabip, Naturalist ve Biyoloğlar*, İstanbul, 1951.

Celâlettin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev,1316/1898.

Celâl-zâde Mustafa, *Selim-name*, Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ankara, 1990.

Dil huda-Mirza Ali Ekber Han, *Lugatname,* 27A, Tahran, 1958.

Dwight M. Donaldson, *Studıes In Muslim Ethics*, London, 1953.

Ebu Bekr er-Razi, *et-Tıbbu'r-Ruhani*, thk, P.Kraus,Resâilu Felsefe içinde 15-96, Kahire, 1939.

Ebu Zeyd el-Belhî (323-934), *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, nşr: Fuad Sezgin, Frankfurt, 1984.

Eflatun, *Devlet*, ç. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İstanbul, 1988.

Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, ç.Y. Hakan Erdem, İstanbul, 1994.

el-Bâkıllânî (Ebu Bekr Muhammed), *Kitab Temhid el- Evâil ve Telhîs el-Delâil*, Beyrut, 1987.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, İstanbul,1330.

Etienne Gilson, *Introduction á l'étude de St. Augustin*, Paris, 1930.

Fârâbî, *İhsau'l-ulum,*nşr.Osman M.Emin, Mısır,1931, ç. Ahmet Ateş, *İhsa'ül-ulûm, İlimleri sayımı*, İstanbul, 1989.

______, *Ârâu ehli'l-medineti'l Fâdıla*, Kahire, tr., ç. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.

______, *Fusulü'l-medenî,* thk. D.M. Dunlop, Cambridge, 1961, ç. Hanifi Özcani, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, İzmir, 1987.

______, *Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi M. Neccar, Beyrut, 1985, ç. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, 1980.

Fahreddin Atar, "*Azil*", DİA, IV, 326-327.

Fîruzâbâdî, *Kamus el-Muhit*, Beyrut, 1406/1986.

Fazlurrahmân, *Avicenna's Psychology*, London, 1952.

Ferid (Kam), "*Kınalızâde Ali Çelebi*" Daru'l-funûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, sene, I, sy. 4, s. 357-379.

Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat: Eski ve Yeni Harflerle,* Ankara, 1990.

Fikrî Cezzâr, *Medâhılü'l-müellifîn ve'l-a'lâmü'l-arab hatta âm 1215/1800,* I, Riyad, 1991.

Galen, *Kitâbu'l-Ahlâk,* nşr.Paul Kraus, Mecelletu Külliyeti'l-Adâb bi'l-Câmiati'l-Mısrıyye, V (1937), Kahire, s.1-51.

Gazzâlî, *et-Tıbru'l-Mesbuk fî Nasihati'l-mülük,* thk. Muhammed Ahmed Demec, Beyrut, 1987.

______, *İhyâu ulûmi'd-dîn, Kahire,* 1414/1994, ç. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1394/1974.

______, *Mîzanü'l-Amel*, Beyrut, 1983 m., 1403h., ç. Remzi Barışık, *Amellerin Ölçüsü*, Ankara, 1970.

______, *Makâsıdu'l-felsefiyye*, Kahire,1331/1912.

______, *el-İktisâd fi'l-i'tikad*, nşr: İ.A. Çubukçu, H. Atay, Ankara, 1962

Gülşenî, *Ahlâk-ı Kiram*, haz. Abdullah Tümsek, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.2261'e göre.

Hâdimî, Alî b. Emrullah, *İslâm Ahlâkı*, İstanbul, 1992.

Hacı Bekir Karlığa, "*Anâsır-ı Erbaa*" DİA, III, 149-151.

_______, *İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risalesi*, Basılmamış makale.

Hamid Algar, "*Gucdüvânî Abdülhâlik*" DİA., XIV, 169-171.

Harun Anay, "*Devvânî*", DİA, IX., 257-262.

_______, *Celâleddin Devvânî hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora tezi, İstanbul, 1994.

Hasan Aksoy, "*Kınalızâde Ali Çelebi ve Mülemmâ' Na'tı*", Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987-88 Tarihli, V, sy. 5, s. 125-144. İstanbul, 1993.

________, *Kınalızâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmi ve Edebî Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları,* Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul, 1976.

Hayati Hökelekli, "*Fıtrat*", DİA, XIII, 47-48.

Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, 1985.

Heffening, "*Tedbîr*", İA., XII-I, 108-109.

Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *"Edirne Mezarları"*, Türk Tarih, Arkeoloğya ve Etnoğrafya Dergisi, sy.3, s.164-166, 1936.

Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul, 1993.

________, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri,* İstanbul, 1993.

________, *İslâm Düşüncesi, Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul, 1995.

Hıvârizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*, Beyrut, 1309/1989.

Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya, 1996.

Hüseyin G. Yurdaydın, "*Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)*", Türkiye Tarihi, II, Osmanlı Devleti, 1300-1600, İstanbul, 1995.

________, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1982.

Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, Ankara, 1991.

İ Golzier, "*Edeb*", İA, V, 105.

İbn Haldun, *Mukaddime*, I-III, ç.,Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1988.

İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, Beyrut, tr.

İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, Beytü'l-hikme, 1987.

________, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Tahkik, İbnu'l-Hatib, 1. Baskı, Kahire, 1398h. ç. *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara, 1983.

İbn Sînâ, "*et-Ta'lîkât 'alâ Havâşi Kitâbi'n-nefs*", nşr: Abdurrahman Bedevî, Aristû İnde'l-arab, s 75-116, Kahire, 1973.

_______, "*Fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*", Tis'u resâil içinde, s. 27-40, Kustantiniyye, 1298(1880).

_______, "*Kitâbü'l-Mübâhasât*", nşr.Abdurrahman Bedevî, Aristû İnde'l-arab, s 122-239, Kahire, 1947.

_______,"*Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*", nşr: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Ahvâlü'l-nefs, Kahire, 1947.

______, *Avicenna's De Anima*, nşr: Fazlurrahmân, G.B.,1970.

______, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, nşr: Süleyman Dünya, Kahire, 1957.

______, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, nşr: Süleyman Dünya, Beyrut, 1413/1993.

______, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III-IV. nrş: Süleyman Dünya, Kahire, 1958.

______, *el-Kânûn fî't-tıbb*, I-III, Beyrut, tr.

______, *el-Mübâhasât*, nşr: Muhsin Bîdârfer, Tahran 1423/1992.

______, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I-II, nşr: G. C. Anawati, S. Zâyid, 1924.

______, *eş-Şifâ, Tabi'îyyât, en-Nefs*, nşr: G. C. Anawati, Sa'îd Zâyid, Kahire, 1395/1975.

______, *et-Ta'lîkât*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1973

______, *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr: Abdullah Nûrânî, Tahran, 1984.

______, *Kitâbü'n-necât*, nşr: Macid Fahri, Beyrut, 1985.

______, *Uyûnu'l-hikme*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1980.

İbrahim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, Kahire, 1983.

İbrahim Peçevî, *Tarih*, I-II, İstanbul, 1283.

İhvân-ı Safâ, *Resâilu'l-ihvân-ı Safâ*, I-IV, nşr.Butrus el-Bustânî, Beyrut,1957.

İlai Alon, "*Fârâbî'nin Garip Bitkisi: 'Muhalefet' Olarak en-Nevâbit*", İslâm'da Siyaset Düşüncesi, s.217-148, ç. Kazım Güleçyüz, İstanbul, 1995.

İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.

İmam Yusuf Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ç. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1980.

İslamî Bilgiler Ansiklopedisi, "Ahlâk-ı Alâî" maddesi, I, İstanbul, 1981.

İsmail Cerrahoğlu, "*Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler*", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1975, XX; 97-125.

İsmail Hakkı İzmirli, *İslâmda Felsefe Akımları*, Haz. N.Ahmet Özalp, İstanbul, 1995.

______, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara, 1964.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.

______, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara, 1964.

İsmail Hami Danişmend, *Garb Membalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâkı*, İstanbul, 1961.

İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II, İstanbul, 1971.

İsmail Yakıt "*Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi*", 2. Milli Mevlâna Kongresi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1986, s. 41-56.

______, "*Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler*", Felsefe Arkivi, sy. 24, İstanbul, 1984, s.101-122.

______, "*Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan*", Milli Eğitim ve Kültür, sy. 25, Ankara, 1984, s. 75-80.

______, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, İstanbul,1993.

______; *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul, 1992.

______,"*İbni Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı*", Uluslararası İbni Sinâ sempozyumu Bildirileri, Ankara,1984, s.287-305.

_______, *"Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi"*, İ.Ü.İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları, XXIII, 1991, İstanbul, s. 51-60.

J. Ruska, "*Tûsî*" İA, XII-2, 133-134.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, (Neşredenler: Kilisli Muallim Rıfat-Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul, 1360-62/1941-43.

_______, *Mîzanü'l-hak fî ihtiyari'l-ahakk, En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi*, Yayına Hazırlayan: Orhan Şair Gökyay, İstanbul, 1980.

Kadı İbn Said, *Tabakatu'l-Ümem,* Mısır, tr.

Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1987.

Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul, 1992.

Kıftî, *Kitab Ihbar-ı ulema bi ihbar-ı hukema*, Mısır, 1326 h.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1833, ç. *Ahlâk*, haz. Hüseyin Algül, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, haz. Ahmet Kahraman, her ikisinin de basım yeri ve yılı yok.

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, I-II, haz. İbrahim Kutluk, Ankara, 1989.

Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr: Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Kahire, 1369/1950, ç. M.Kaya, Kindî, Felsefî Risaleler, İstanbul, 1994.

Kramer, "*Kuhistan*", İslam Ansiklopedisi, VI, 970-972.

Lütfi Paşa, *Âsafnâme*, İstanbul, 1326.

Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ç. Kasım Turhan, İstanbul, 1987.

Macid Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, ç. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1991.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985.

Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.

Maverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din,* thk. Mustafa el-Saka, talik: Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1408/1988.

_______, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, Beyrut, 1405/1985; ç. Ali Şafak, *İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, İstanbul, 1396/1976.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî,* I-IV., Matbaa-ı Amire, 1311'den tıpkı basım, Westmead, 1971.

Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefeleri,* Ankara, 1989.

Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul, 1993.

Mehmet Bayraktar, "*Al-Jahız and The Rıse Of Bıologıcal Evolutıon*" A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXVII, s.307-315.

______, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988.

______, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul, 1987.

Mehmet Çavuşoğlu, "*Kınalızâde Ali Çelebî*" EI², V, 115-116.

______, "*Kınalızâde Hasan Çelebî*" EI², V, 116.

Mehmet Dağ, *"İbn Sînâ'nın Psikolojisi"* İbn Sînâ Armağanı, Ankara, 1984.

Mehmet İpşirli, "*Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendî*" DİA, VIII, 348-349.

Mehmet S. Aydın, "*İbn Sînâ'da Ahlâk",* Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler), Ankara, 1984.

Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* c.I-III., İstanbul, 1971.

Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, İstanbul, İstanbul, 1986.

Muallim Nâci, *Lugat-ı Nâci,* İstanbul, 1987.

Muhammed Ali Tehânevî, *Keşfu'l-isılâhâti'l-fünûn*, I, İstanbul, 1404/1984.

Muhammed Hamidullah, "*Halk el-Kâinat ve Asl el-Enva' Hasab el-Kur'an ve'l-Mutefekkirîn el-Muslimîn*", Tayyib Okiç Armağanı, Erzurum AÜ. İslami İlimler Fakültesi, Ankara, 1978, s. 9-38.

Muhammed İkbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı, (İran Metafizik İlimlerinin Tekamülü)* ç. Cevdet Nazlı, İstanbul, 1995.

______, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, ç.Dr. N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984.

Muhterem Aktuğ, *Kınalızâdeler*, Basılmamış Lisan Tezi, İstanbul, 1949.

Muhyî Hilâli'l-serhân, "*Tashîhun hataın kebîrin Kitâbün Tabakâtü'l-Fukahâi'l-mensûb ilâ Taşköprüzâde hüve li'bni'l-hinnâî*", el-Mevrîd, X, sy.3-4, s.483-497, Bağdat, 1981.

Munro Butler Johnstone, *Türkler, Karakterleri, Terbiyeleri ve Müesseseleri*, ç. Hüseyin Çelik, Ankara, 1996.

Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, II, İstanbul, 1995.
Mustafa Çağrıcı, *"Adalet"*, DİA, I, 341-343.
_______, *"Edep"*, DİA, X, 412-414.
_______, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul, 1991.
_______, *Gazzâlî'ye göre İslam Ahlâkı*, İstanbul, 1982.
_______, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989.
_______, *Kindî'nin el-Hîle li def'i'l-ahzân Adlı Risalesi*, Basılmamış Prof. Çalışması.
Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, I-III, İstanbul, 1954.
Nafi Atuf (Kansu), *"Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâkı ve Terbiyesi"*, Terbiye mecmuası, VII; no. 36, Haziran 1936.
Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî,* thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h, İng. ç.G.N. Wickens, *The Nasırean Ethics*, London, 1964.
Nazif Şahinoğlu, "*Ahlâk-ı Celâlî*", DİA, II, 16.
Nazif Şahinoğlu, "*Ahlâk-ı Muhsinî*", DİA, II, 17.
Nazif Şahinoğlu, "*Ahlâk-ı Nâsırî*", DİA, II, 17-18.
Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1982.
Neşet Köse, "*Ispartalı Büyük Adamlar*", Ün, Isparta Halkevi Mecmuası, I, sy.1, s. 4-5, Haziran, 1934.
______, "*Kınalılara Ait Yazılarımıza Ek*", Ün, Isparta Halkevi Mecmuası, II, sy.14, s.191-192, Mayıs, 1935.
______, "*Kınalızâde Ali Çelebi, Amcası ve Kardeşleri*", Ün, Isparta Halkevi Mecmuası, I, sy. 3, s. 41-43, Ağustos, 1934.
______, "*Kınalızâde Hasan Çelebi ve kardeşleri*", Ün, Isparta Halkevi Mecmuası, I, sy. 4, s. 58-60, Eylül, 1934.
______, "*Kınalızâde Miri ve Oğlu Ali Çelebi*", Ün, Isparta Halkevi Mecmuası, I, sy. 2, s. 22-26, Temmuz, 1934.
Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik, Şakâyık-ı Numâniye ve zeyilleri,* Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, II, İstanbul, 1989.
Osman Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, İstanbul, 1980.

Ömer Ferrûh, *Muâlimü'l-edebi'l-arabiyyi*, I, Beyrut, 1985.
R. Strothmann, *"Tûsî"*, İA, XII-II, 132-133.
Ramazan Şeşen, "*Eski Arablar'a Göre Türkler*" Türkiyat Mecmuası, XV; 11-36, İstanbul, 1969.
Rehber Ansiklopedisi, "*Gut Hastalığı*" Maddesi, VI, 303, İstanbul, tr.
René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, ç. Mehmet Karasan, Ankara, 1962.
Reşat Öngören, *XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, Basılmamış Doktora tezi, İstanbul, 1996.
Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330.
_______, *Mufassal Kamûs-ı Felsefe*, İstanbul, 1330/1917.
Robert Mantran, *XVI: ve XVII Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, ç.Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, 1991.
Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, 1991.
Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, I-III, İstanbul,1936.
Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul, 1985.
_______, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, ç. Nazife Şişman, İstanbul, 1985.
Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf* , VI, nşr. M. Bedreddîn En-'Na'sânî, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1325/1907'den Ofset İntişârât-ı Şerîf er-Radî, Kum, 1411/1991.
Suraıya Faroqhı, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, ç.Elif Kılıç, İstanbul, 1997.
Süleyman Ateş, "*Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi*", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1975, XX, 127-146.
Şahâbeddîn es-Suhreverdî, *Avarifu'l-Maarif*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, 1409/1989.
Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ, İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, 1994.
Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, İslâm'da Tarih ve Müverrihler, haz. Yüksel Kanar, İstanbul, 1991.
Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul, 1410/1989.
______, *Kâmûsü'l-a'lâm*, I-VI., İstanbul, 1314.

T. J. de Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, ç. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.

Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi*, ç. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982.

______, *Şerhu'l-makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, V, Beyrut, 1989.

Tayyib Gökbilgin, "*Semiz Ali Paşa*", İA., I, 321.

Teoman Duralı, "*Charles Darwin ve Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu*", Felsefe Arkivi, sayı, 25, İstanbul, 1984, s.113-131.

______, "*Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım*" Felsefe Arkivi, sayı. 24, İstanbul, 1984, s. 257-343.

______, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul, 1995.

______, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara,1992.

______, *Canlılar Sorununa Giriş*, İstanbul, 1987.

Theodor Menzel, "*Kınalızâde Hasan Çelebi*", İA., VI, 711.

Türk Ansiklopedisi, "Kınalızâde Ali Çelebi" maddesi, II, Ankara, 1948.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler/ İsimler/ Eserler ve Terimler, "Ahlâk-ı Alâî" maddesi, I, (Dergah Yayınları) İstanbul, 1977.

William S.Sahakıan, *Felsefe Tarihi*, ç. A.Yardımlı, İstanbul, 1990

Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, İstanbul, 1994.

Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlana ve İnsan*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul,1992.

Yusuf Ziya (Yörükan), "*İstanbul'da Yetişen İlk Filozoflarımızdan Kınalızâde Ali Efendi'nin terbiye'Hakkındaki Efkâr ve Telakkıyâtına bir Bakış*" Mihrap Mecmuası, sy. 4, İstanbul, 1340.

______, "*Nasîrüddîn-i Tûsî'nin 'Terbiye' Hakkındaki Fikri, Çocuk Terbiyesi*", Mihrap Mecmuası, sy.5, İstanbul, 1340.

Ziriklî (Hayreddîn), *el-A'lâ'm Kamûs-u Terâcim*, Beyrut, 1990.